DÅRHUSHJONET

en blick i nådens ordning, systematiskt framställd under form af betracktelser öfver själens egenskaper och tillstånd, i enlighet med de bibliska författarenas psychologiska åsigter, med afseende på christendomens högsta idé — försoningen

FÖRETAL

(Efter första uppränningen till Dårhushjonets historia, som finnes i manuskript och skrefs 1844, men utan psychologiska hjelpredor.)

Vid lediga stunder, har jag tänkt, och merendels vid nattlampan upptecknat följande ord. Mången skall utan tvifvel finna sig stött, ja till och med förbittrad, öfver den skärpa, som råder i detta arbete; men »om saltet mister sin sälta, hvarmed skall man då salta?»

Den rena sanningen är för den naturliga menniskan så bitter och bäsk, att hon måste spy upp den genast. Men den som kan behålla detta hälsosamma läkemedel, hoppas jag skall finna sig återställd till hälsan.

Den som litet känner till det ämne som här afhandlas, skall utan tvifvel finna, att det icke duger, att strö socker på sanningen, och en förderfvad smak till behag, blanda den med slisk och sötsaker, ty då kan det lätt gå som med boken, hvilken uppenbarelsens siare blef befalld att äta upp: »den smakade söt i hans mun, men ref honom efteråt i buken». Sakens oändeliga vigt, det höga ämne som här afhandlas och tankens spänning under utförandet, har värkat på författarens physiska och andeliga organism: jag känner det i mitt bröst.

Läsaren bör icke tro, att författaren har någon ond mening med de skarpa uttrycken. Förf:en har velat framställa verlden i dess rätta dager. Ingen kan veta huru han ser ut, innan han ser sig i spegelen. Mången torde likväl göra som apostelen Jacob säger: »när han har sett sig i spegelen, går han bort och förgäter hurudan han var». Förf: känner redan med sig sjelf, att han öfvat förståndet för mycket på hjertats bekostnad, så att de känslor och moraliska passioner, hvilka här blifvit reflecterade, icke äro endast författarens egna

eller enskildha erfarenheter: omdömena och slutsatserna äro äfven grundade på enfalldiga christnas erfarenheter; men mitt hjerta, icke alldeles främmande för dessa erfarenheter, gillar dem fullkomligt.

Vår tids civilisation, är en förståndets missbildning på hjertats bekostnad. Passionerna få grasera fritt; och när dessa passioner retas hos massorna, så skrida de till blodiga utbrott: det blir revolutioner och blodbad.

För den lefvande christendomen som hörer hjertat till, äro förståndets alltför stora ansträngningar skadliga. En skarptänkare blir till slut så styf, som en jernstör, och hans hjerta blir, genom den öfverdrifna speculationen, en iskällare. Häraf förklaras apostelens ord: »I ären icke många vise kallade». Detta skrefs 1845. Förf: måste under tiden förskaffa sig åtskilliga psychologiska arbeten och i samma mon, som dessa kommo förf: till handa, måste afhandlingen omarbetas, så att det utdrag, som nu utgifves, utgör femte omarbetningen. Emedlertid har förf: icke kunnat förskaffa sig mera än de nyare psychologiska compendierna, nemligen 1: o Heinroths Anthropologi, öfversättning af Ranken, tryckt i Stockholm 1837; 2: o Psychologi af Petrelli, tryckt i Linköping 1845; 3: o Passionerna af Descuret, öfversättning af Ekström, tryckt i Norrköping 1847; 4: o Menniskan af Combe, öfversättning, Upsala 1840, 5: o om Lifvet och Döden af Bichat, öfversättning af Wallberg, tryckt i Stockholm 1805;11 6: o Moral Philosophiens system af Martensen, öfversättning, tryckt i Stockholm 1841. Dessa äro de hjelpredor i psychologien, som förf: har begagnat, och ehuru förf: icke har kunnat gilla någon af ofvannämnde författare, har han dock uti dessas arbeten, funnit vissa utgångspuncter, och stödjepuncter under bemödandet att söka den rätta kunskapen i andeliga ting. Bibeln är Ljusets källa och den Sanningens brunn, hvarifrån den, efter Sanning och Ljus törstande själen, kan ösa visheten: och denna källa är, ännu Gudi lof ogrumlad; men denna vishetens brunn, är oändeligen djup, och den som skall hämta Lifsens vatten utur denna Vishetens brunn, måste hafva ett passande käril, som icke läker. Förf: befarar, att våra moderna lutheraner äro »gistnade ämbar», de der intet vatten hålla. Den som utur vishetens brunn vill hämta vatten med sållen, har icke många droppar i behåll när han skall stiga in i evigheten. »Ingen låter nytt vin i gamla läglar, utan nytt vin låter man i nya läglar, så

blifva de båda förvarade».

Första ändamålet med denna afhandling har varit, att visa de psychologiska åsigter, som legat till grund för förf: predikningar, hvilka å ena sidan blifvit ansedda som jesuitiska, svärmiska och högst oanständiga; men å andra sidan haft en förunderlig verkan på åhörarenas hjertan. Om det genom denna afhandling lyckas förf: att öfvertyga en och annan bland de bildade, att under detta svärmeri ligger en djupare idé, ett consequent system: då må de halfbildade, som sällan bemöda sig att tänka, de må gerna anse förf: för jesuit och säga: »Du är en samarit och hafver djejvulen». Detta omdöme om förf: personlighet hafva de flesta herremän redan uttalat och det må stå tills vidare för deras egen räkning. Något bättre omdöme kan icke författaren vänta sig af verlden. Historien visar, att alla profeter, apostlar och andeliga lärare blifvit hatade af sina samtida. Till och med de lärdaste män hafva trott sig göra Gudi en tjenst dermed, att de stiftat religions förföljelser: det andeliga hatet till de christna förvandlade sig i deras medvetande till en samvetspligt, att utrota alla förmenta kättare. Men ingen ser att göra korf af de christnas blod, innan han fått låna eld ifrån afgrunden. Nåden och freden önskas allom dem, som söka den rätta samvetsfriden.

Anmärkning. En af författarens vänner har genomläst arbetet och hans anmärkningar finnas på sina ställen införda i afhandlingen, under signaturen: D-b. Skrifvet i september 1852.

Anmärkning. Till de ofvan citerade auctorerna kommer: Carus Psyche zur Entwicklungsgeschichte der Seele, Stuttgart 1851, samt Spielman: Diagnostik der Geistes Krankheiten, Wien 1855.

A. LÄKARES OCH PHILOSOPHERS OLIKA ÅSIGTER I PSYCHOLOGIN

1. Det är en bekant sak, att läkare och philosopher icke komma öfverens uti läran om själen.

Anmärkning. Heinroth påstår bestämt, att läkarena hafva orätt; Descuret vill gå en medelväg, han vill sammanjämka bådas åsigter.

2. Att läkare och philosopher icke komma öfverens uti läran om själen, det torde hafva sin grund deruti, att de studera denna vetenskap från olika synpuncter; de grunda sina psychologiska

systemer på olika premisser.

3. Ingendera har något omedelbart medvetande af själen sjelf: bådas kunskap om själen grundar sig på en slutsats. (Petrelli § 91)

4. Men af själsförmögenheterna hafva alla med sundt förstånd begåfvade menniskor medvetande.

Anmärkning: »Det kan betviflas om till exempel Afrikas vildar hafva namn på inbillningskraften». D-b. Det kan äfven betviflas, huruvida inbillningskraften är en bestämd själsförmögenhet. Förf. Alla själsförmögenheter hafva fått sitt namn i nationernas obilldade tillstånd eller långt förrän philosopherna började reflectera; men själsörmögenheternas begränsning är olika. Psychologerna äro ännu oense om hvilka förrättningar egentligen tillhöra hvarje själsförmögenhet särskildt.

5. Vore läkarens och philosophens kunskap om själsförmögenheterna lika, så borde äfven deras kunskap om själen sjelf blifva ungefärligen lika.

6. Men philosophens kunskap om själsförmögenheterna är icke öfverensstämmande med läkarens.

Anmärkn. Det är sjelfva grunden för själsförmögenheternas verksamhet, hvarom läkare och philosopher icke kunna komma öfverens.

7. Philosophens och läkarens olika kunskap om själsförmögenheterna består uti följande:

8. Philosophen har icke studerat, hvarken anatomi eller fysiologi; men läkaren har studerat båda dessa hjelpvetenskaper.

Anmärkning. Philosophen antager väl resultaterna af fysiologin sådan den är honom gifven af läkaren, men han antager icke fysiologin i sin helhet, utan blott så mycket som han behöfver för att bekräfta sina förut fattade idéer om själen, ungefärligen som rationalisten hämtar bevis ur Bibeln för att dermed styrka sitt förut uppgjorda system.

9. Philosophens kunskap om själsförmögenheterna grundar sig endast på reflexion; men läkaren lägger anatomiska och fysiologiska

sanningar till grund för reflexionen.

10. Philosophen undersöker icke de organer, genom hvilka själen verkar; men läkaren undersöker själsorganerna.

11. Philosophen har således ingen förber[ed]ande anatomisk och fysiologisk kunskap när reflexionen börjar; men läkaren lägger just dessa vetenskaper till grund för reflexionen.

Anm. Om philosophen läser botaniska skrifter utan att vara botanist, så är hans kunskap om växterna ganska skral: om han läser anatomiska och fysiologiska skrifter, utan att sjelf vara anatom och fysiolog, så är hans kunskap i dessa vetenskaper, ganska skral.

12. Resultaterna af läkarens och philosophens forskningar i psychologin blifva derföre så olika, att läkarens själ verkar igenom organer, men philosophens själ verkar utan organer.

13. Philosophen hänför själsförmögenheterna directe till själen sjelf: Han betraktar själen såsom själsförmögenheternas närmaste subject; men läkaren betraktar själsorganerna såsom själsförmögenheternas närmaste subject.

Anm. 1. »Att organerna äro själens verkningsmedel och verktyg, förnekar väl icke heller philosophen, fast han tillegnar själen en inre sjelfständig af organerna oberoende lifsprincip. Skulle denna förnekas af icke materialistiske läkare?» D-b.

Svar. Månne icke själen och dess lifsprincip vara identiska? Månne icke lifsprincipen vara detsamma som själen sjelf? Men nervlifvet som vanligen förvexlas med själen, har ingen annan lifsprincip, än det organiska lifvet. — Se vidare i denna afhandling.

Anm. 2. Äfven de läkare som icke äro materialister, antaga endast tvänne lifsformer, nemligen organiskt lif och nervlif; men philosophen antager tre lifsformer eller tre själar nemligen organiskt lif, nervlif och förnufts-själ (Petrelli). Af dessa tre har philosophen lånt två själar af läkaren och den tredje eller förnuftssjälen har han gjort sig sjelf.

14. Philosophen har således, med förbigående af organerna gjort en slutsats ifrån själsförmögenheterna directe till själen sjelf; men läkaren kan icke göra någon omedelbar slutsats ifrån

själsförmögenheterna till själen sjelf, emedan organerna, genom hvilka själen verkar, utgöra det förmedlande vilkoret för själens verkningar i tid och rum.

Anm. »Kan då icke själen alls verka utan organer? (Fast än hon i detta lifvet mäst brukar dem.) Huru då reflectera öfver sig sjelf?» D.-b.

Svar. Om med själ menas detsamma, som läkarena kalla för nervlif, så kan detta icke alls vara verksamt i tid och rum, utan organer; menas med själen detsamma som organiskt lif, så kan icke heller detta vara verksamt i tid och rum på annat sätt, än genom organer. Men nu är philosophens förnuftssjäl hvarken organlif eller nervlif eller lifsprincip, utan någonting helt annat, jag vet icke hvad för ett främmande väsen, som är helt och hållet lösryckt från organismen men det är just det som philosophen skall bevisa att ett sådant fritt verkande väsen finnes till, som icke är nervlif, icke organlif icke heller lifsprincip.

15. Månne icke philosophen hafva invecklat sig i motsägelser, då han låter själen verka utan organer?

Anm. Petrelli antager i § 99, att förnuftssjälen är verksam utan kroppsliga verktyg; men låter likväl i § 397 o. följ. själen verka på kroppen ända utöfver den verkningssfer, inom hvilken läkarena begränsa nervlifvets verkningar; men ingenstädes har Petrelli visat genom hvilka medel förnufts-själen verkar på kroppen. Vanligen antages, att själen verkar på kroppen genom viljan; men det kan fysiologice och anatomice bevisas, att om viljan icke hade organer, skulle icke philosophen kunna röra sitt minsta finger; men har viljan, ehuru hörande till själen organer, hvarföre skulle icke förståndet och förnuftet hafva organer, likaväl som viljan?

16. Philosophens lära om själen synes mig vara grundad på obevisliga hypotheser. Läkaren kan åtminstone practice bevisa en del af sina hypotheser; men hypotheser som kunna bevisas äro icke hypotheser, utan bevista eller bevisliga sanningar, så vidt något slags bevis får gälla som bevis uti en så relativ vetenskap, som psychologin, hvarest de viktigaste sanningarne äro grundade på hvars och ens individuella erfarenhet.

Anm. »Läkarena få här och annorstädes i denna skrift bättre betyg

såsom psychologer, än philosopherna; men som läkarena äro mast materialister, så kunde frågas: hvarföre då de skola anses mäst competenta att bedöma vårt andeväsende?» D-b.

Svar. Emedan läkarena kunna anatomice och fysiologice bevisa, åtminstone en del af sina påståenden, så böra de ega större trovärdighet än philosophen, som platt ingenting kan bevisa af sina satser. Dessutom försvara alla philosopher viljans »activa» och »positiva» frihet, hvilket strider emot Augsburgiska Bekännelsens 18 § samt emot alla christnas erfarenhet. Om själens verksamhet vore beroende af organiska beting, så vore det icke så lätt för philosophen, att genom sofismer bevisa viljans »activa» och »positiva» frihet, derföre måste han först antaga, att själen är oberoende af alla organiska beting.

B. LÄKARENS FYSIOLOGISKA GRUNDER FÖR PSYCHOLOGIN

17. Det gifves vissa erfarenhetsrön, som bevisa, att själen icke verkar i tid och rum på annat sätt än genom organer.

18. Själsförmögenheterna äro till den grad beroende af organernas och lifsfunktionernas normala tillstånd, att en rubbning i organerna och deras functioner, har en rubbning i själsförmögenheterna till följd.

Amn. »Skulle själsförmögenheterna rubbas i döden? Mig synes antagligare, att en rubbning i organerna ej rubbar sjelfva själsförmögenheterna, utan blott deras utöfning.» D-b.

Svar. Vi känna icke hvilka själsförmögenheter menniskosjälen kan behöfva i ett tillstånd utom tid och rum. En philosoph Schlegel har påstått, att Gud och englarne sakna förnuft, hvaraf vill synas, att förnuftet är behöfligt för menniskan i tid och rum, men i ett tillstånd utom tid och rum, hvarest inga föremål för förnuftets beräkningar finnas, torde menniskan, såsom ren ande, icke behöfva något förnuft och ännu mindre synes hon der behöfva förstånd, hvars mathematiska uträkningar icke behöfvas i en annan verld.

19. Menniskan kan förlora både minnet och förståndet 1: o genom yttre våld, som skadar hjernans normala organisation, 2: o genom utsväfningar, som förslappa nervsystemet, 3: o genom häftiga

passioner som förorsaka en förändring i de vanliga lifsfunctionerna.

Anm.1. Menniskan kan bli tokig af svartsjuka, af obesvarad kärlek, af ambition och så vidare. Fyllerigalenskap är numera allmän[nare] än förr. Det ges nästan ingen passion, som icke kan förorsaka en rubbning i förståndet, när den får öfverhand. Det var ett ordspråk hos romare¬na, att vreden är en kort galenskap. (Se Descuret om passionerna. *[Descuret: s.276: ”Ira furor brevis” (Horatius)])

Anm. 2. »Det borde helldre heta att menniskan förlorar förståndets bruk, än att hon förlorar förståndet igenom de ofvannämnde inverkningarne. Är ej själen herre i huset? hvarföre då så mycket beroende af yttre tillfälligheter?» D-b.

Svar. För philosophen är det visserligen påkostande att själen skall vara så mycket beroende; men det hjelper icke att streta emot. Läkarenas bevis i detta afseende äro allt för slående, för att kunna kullslås genom några philosophiska sofismer.

20. Enligt Gallens craniologiska system kunna de naturliga anlagen skönjas af hjernans former, afbildade i hufvudskålens former.

Anm.1. »Grundläggaren till hjernans craniologiska fysiologi, Gall, hade framställt endast 27 organer eller verktyg för våra särskildta förmögenheter. Efter hans båda lärjungars Spurzheims och Dumoutiers nomenclatur, räknar man nu 37 sådane». Descuret pag. 93, och jämför den i företalet citerade engelska läkaren Combes afhandling om men-niskan.

Anm. 2. Heinroth bestrider Gallens åsigter; men det är bara sofismer som han framdrager emot honom. Att läkarena ännu äro sinsemellan oense om Gallens craniologiska system och dess användbarhet i fysiologin, torde härröra deraf, att de ensidigt betrakta nervlifvets organer såsom grund för de naturliga anlagen, med förbigående af organlifvets organer, hvarest passionerna bestämma menniskans naturliga anlag.

21. Genom öfning kan ett organ vinna större styrka och smidighet, än ett annat af samma slag, till exempel högra handen.

22. Genom öfning kan äfven både minnet och förståndet vinna en större capacitet. I förra fallet skulle nu högra handens större styrka och capacitet vara en följd af organets öfning; men i sednare fallet

skulle minnets och förståndets capacitet vara en följd af sjelfva dessa förmögenheters öfning, och således icke bero af något organs öfning. Men kan philosophen bevisa, att en ande kan dresseras, ombildas och förändras på annat sätt än genom organer? Enligt Bibelns lära befinner sig abstracta, från sina organer skiljda andar uti ett oföränderligt tillstånd: de kunna hvarken bildas eller ombildas: »dit trädet faller, der blifver det liggande». Men om anden icke kan bildas på annat sätt än genom organer, så måste anden äfven verka genom organer.

23. Man har exempel, att vissa hjerneskador medföra minnets förlust, men icke förståndets.

Anm. En fransk capten hade fått en contusion af en kanonkula och derigenom förlorat minnet. Han blef uti detta tillstånd österrikisk krigsfånge: Österrikarne ansågo honom för en simpel soldat, och satte honom att förrätta murare arbete; och detta arbete förrättade han villigt, ty han mindes icke sjelf, hvilken rang han innehaft eller hvarifrån han kommit. Men under murandet föll han på hufvudet, och bräckte hufvudskålen. Läkarena måste då anställa en såkallad trepanering: de måste lyfta upp det intryckta hjessbenet, och under till¬frisknandet efter denna operation, fick han igen minnet. Man hade förut tilltalat honom med det korta ordet: du; men en vacker morgon förklarade han, att han vore capten i fransk tjenst, och att ingen förut kallat honom för du. Detta är ett exempel, som visar, huru mycket våra själsförmögenheter bero af organernas ordentliga functioner. (Uppgiften har förf: fått af en trovärdig läkare.)

24. Häraf tyckes följa, att minnets organ är skiljdt från förståndets organ, samt att hvarje själsförmögenhet har sitt motsvarande organ.

Anm. Philosophen som icke kan neka, att själen verkar på kroppen, antager vanligen, att detta sker genom viljan: men tvärt emot anatomiens och fysiologins bevisliga iakttagelser, kan han icke påstå, att viljan verkar omedelbarligen på kroppen. Han måste erkänna, att viljan verkar på kroppen igenom organer, hvaraf ovilkorligen följer, att viljan har organer. Men om viljan har organer, hvarföre skulle icke förståndet och minnet hafva organer.

25. Af hvad som förut är visadt i 21 och 22 §§ synes det vara klart, att själsförmögenheternas capacitet beror af organernas capacitet, så att högra handens större styrka och vighet, medför en

motsvarande kraft i viljan, att vilja bruka den högra handen framför den venstra. Likaså måste förstånds organets öfning och verksamhetsförmåga, hafva en motsvarande kraft i förståndet, att återverka på organet. Derföre kallas ock förståndets ansträngda verksamhet för »hjernebråk», emedan man känner, att en ansträngd förstånds operation verkeligen kostar på hjernan: hvadan ock menniskan, efter själskrafternas ansträngningar, känner behof af recreation och hvila. Man känner sig blifva lika trött af ifrigt studerande som af tungt kropps arbete. Huru vore detta möjligt, om anden verkade utan att möda organet? Det måste vara troligare att organet mattas, än att anden mattas, men huru skulle väl organet mattas, om det icke mödades genom andens verksamhet?

26. Dessa fysiologiska iakttagelser bevisa, att själsförmögenheterna verka genom organer: att organets capacitet medför en motsvarande capacitet i själsförmögenheten, eller om man så vill: själsförmögenhetens capacitet har en motsvarande capacitet i organet; hvadan ock själsförmögenheterna stå i förhållande till hvarandra, som deras res-pectiva organer. Ock sedan ej. Anm. Om philosophen skulle medgifva, att själen verkar genom organer, så vill han väl icke medgifva, att anden bildas genom organerna, utan tvärtom torde han vilja påstå, att organerna öfvas och bildas genom andens verksamhet. Ehuru slutledningen icke blir precis densamma, om vi antaga, att organet bildas genom andens verksamhet, så vilja vi till en början icke begära mera, än ett medgifvande å philosophens sida, att anden eller förnufts-själen icke verkar i tid och rum på annat sätt, än genom organer, eller att själsverksamheten alltid motsvaras af organverksamhet.

Anm. »Mån detta ock medges i all andens verksamhet, äfven den öfversinliga?» D-b. Svar. Medges måste det, såvida man vill vara conseqvent; icke blott den onde anden verkar i menniskan igenom organer, och derföre bor han så gerna i kött och blod, utan äfven den Helige Anden måste utföra sitt verk i menniskan igenom organer; derföre heter det: »jag vill taga bort stenhjertat och gifva eder ett hjerta af kött», och lagen som är andelig säges (af apostelen) »vara inskrifven i hjertans taflor af kött».

27. Om nu detta allt kunde bevisas, så skulle deraf följa, att menniskan känner medelst organer, tänker medelst organer, mins medelst organer o.s.v.

Anm. 1. Förf. är icke den första, som påhittat dessa påståenden. Då Plato antager kroppen såsom själens organ, så följer redan deraf, att själen verkar genom organer. Detta medgifves väl äfven af nu varande philosopher; men de vilja icke medgifva, att alla själsverkningar, således äfven tänkandet och viljandet, ske medelst organer. Thomas Hobbes säger, hvarje känsla, följakteligen ock, hvarje själsförrättning, är en materiens rörelse». (Heinroth pag. 14.) Är icke detta materialism? Så menar philosophen, som merendels är spiritualist. Men är icke äfven det materialism, då viljans verkan på kroppen åstadkommer en materiens rörelse?

Anm. 2. Fransmannen Chanet »antog organer i hjernan för de särskildta själskrafterna». (Heinroth pag. 15.) Christian Thomasius, en tysk fysiolog säger: »menniskan känner endast sina tankar, och hon tänker endast medelst hjernan, hvars rörelser vid tänkandet vi kanske skulle upptäcka, om en lefvande menniskas hjerna läte undersöka sig». (Heinroth pag.18.) Anm.3. Hvad Thomasius endast gissningsvis förmodade, synes vara bekräftadt af följande iakttagelse: »Doctor Pierquin anför en händelse med ett fruntimmer i ett af hospitalerna i Montpellier, som han sjelf sett. En del af hennes hufvudskål var borttagen, och då hon låg i en sömn utan drömmar, syntes hjernan orörlig: men så snart hon drömde, kom den i rörelse och tycktes vilja svälla ut ur hufvudskålen. Ännu starkare skedde detta, då hon drömde om sig sjelf, att hon var liflig och munter, och i den starkaste rörelse kom hjernan när hon var vaken: i synnerhet då hon tänkte lifligt eller var inbegripen i ett häftigt samtal. Dylika händelser omtalas äfven af Astley, Cooper och Blumenbach». (Combe, pag.67.)

28. Philosophen påstår väl, att förnuftssjälen verkar utan verktyg; men bevisen för detta påstående äro icke öfvertygande. Påståendet är således en hypothes. Vårt påstående, att själens verksamhet i tid och rum, är i alla hänseenden förmedlad af organernas verksamhet, kan väl icke apodictice bevisas; men har så många fysiologiska sannolikheter för sig, att vi kunna taga denna satts till premiss för några vigtiga slutsatser, som deraf kunna göras. Det skall framdeles visa sig i hvad mon dessa slutsatser öfverensstämma med lutherska lärobegreppet, hvilket i philosophens lära om själen helt och hållet misskännes.

29. Om vi till en början antaga, att en klar åskådning icke är orsaken

till en skarp syn och hörselförmåga, utan att syn och hörsel organernas fullkomlighet är orsaken till den klara åskådningen, så måste ett dylikt förhållande äfven ega rum i afseende på de inre sinnena, neml[lige]n ett godt minne har sin grund uti minnes organernas goda beskaffenhet, ett godt förstånd har sin grund uti förstånds organets goda beskaffenhet, ett godt hjerta har sin grund uti det fysiska hjertats goda beskaffenhet, på samma sätt som synsinnet har sin grund uti ögat, hörselsinnet uti örat, icke tvärtom.

Anm. »Har icke själen förmåga att se, hvilken är grund att ögat kan ministrera? Hvarföre ser då den dödas öga intet?» D-b.

Svar: Om ditt öga är enfalldigt, så är hela kroppen ljus; men är ditt öga argt, så varder din hela kropp mörk. Det är således kroppen som emottager intrycket af det naturliga ljuset, lika som själen ser det andeliga ljuset.

30. Philosophen antager organer för de yttre sinnena; men för de inre sinnena finnas, enligt philosophiska åsigter, inga organer. Men om det fins organer för de yttre sinnena, hvarföre skulle de inre sinnena sakna organer?

Anm. 1. Äldre fysiologer kallade alla objectiva själsförmögenheter, således äfven minne och förstånd, för inre sinnen; men de argaste skarptänkare, vilja endast kalla det theoretiska förnuftet, för inre sinne. Men då de tillegna förnuftet, icke allenast receptivitet, utan äfven spontaneitet, princip, sjelfverksamhet, så är det inconsequent, att kalla förnuftet för sinne, emedan sinne endast eger receptivitet, icke spontaneitet. Vi skola längre fram visa, att spontaneiteten, icke tillkommer de objectiva själsförmögenheterna, utan de subjectiva.

Anm. 2. Med objectiva själsförmögenheter menas här, minne, förstånd, förnuft, vilja, inbillningskraft, hvilka alla hafva sina organer uti den objectiva delen af hjernan. Med subjectiva själsförmögenheter menas, hjertat eller passionerna.

Anm. 3. Petrelli säger § 95: Det inre sinnet är förmågan att förnimma det som finnes och föregår inom vår egen själ; men något organ för detta inre sinne, antar han icke. Heinroth antar dock, att känslorna äro förmedlade genom organer, men philosophen antar icke det en gång.

31. Då de flesta läkare antaga, att själen icke verkar i tid och rum på annat sätt än genom organer, så måste de äfven komma till helt andra resultater i psychologin, än philosopherna, som antaga att förnuftssjälen verkar utan kroppsliga verktyg.

32. Man bör närmare undersöka skilnaden emellan läkarenas och philosophernas psychologiska åsigter, för att sedan anställa en jämförelse emellan de olika åsigterna.

C. DE PHILOSOPHISKA GRUNDSATSERNA I PSYCHOLOGIN

33. Då philosophen icke känner sammanhanget emellan själsförmögenheterna och deras respectiva organer, så gör han en slutsats directe ifrån själsförmögenheterna, till själen sjelf. Han föreställer sig, att förnuftssjälen verkar utan kroppsliga verktyg. (Petrelli.)

34. Philosophen gör således en slutsats ifrån verkan till orsak; men slutsatsen är icke medelbar, utan omedelbar: han går förbi mellansatsen, organerna.

35. Emedan allt som menniskan förnimmer, af förståndet hänföres till något, som i sig innehåller grunden till fenomenet, så söker philosophen grunden till alla sina själsförmögenheter uti ett subject, hvilket han kallar förnuftssjäl.

36. Men innan menniskan började hänföra allt hvad hon inom sig förnimmer till något, som innehåller orsaken och grunden till det förnimbara, hade hon hänfört allt hvad hon med sina utvärtes sinnen kunde förnimma, till något väsende, hvilket tros innehålla orsaken och grunden till det yttre förnimbara fenomenet.

37. Begreppet väsende (essentia) tillhör ursprungligen materien. Förståndet som vill begripa grunden till allting, har till begreppet väsende bifogat tvenne metafysiska bestämningar, nemligen: existentia och substantia; hvaraf substantia utgjorde sjelfva grundämnet (ett chemiskt begrepp): essentia betecknade tingens inre, för sinnena omärkbara egenskaper, och existentia, tingens yttre, för sinnena märkbara egenskaper eller tingens sätt att verka och emottaga verkan.

Anm. »Essentia, tingens inre, existentia deras yttre varande». D-b.

38. När man nu öfverflyttar begreppet väsende på själen, så får själen icke mindre än trenne grundbestämningar gemensamt med kroppen, nemligen essentia, existentia och substantia.

39. Philosophen säger väl, att själen är ett »ens simplex», ett väsende, som icke består af några delar; men dermed blir själen ännu icke någon motsats mot kroppen, så länge som de tre grundbestämningarne äro gemensamma för både kropp och själ.

40. Dessutom har Heinroth anmärkt, att ehuru själen icke är sammansatt af några physiska delar, är hon likväl icke enkel, som en mathematisk punct, utan sammansatt af methaphysiska delar, själsförmögenheter.

Anm.1. De äldre scholastiska theologerna hafva påstått, att Guds egenskaper äro detsamma som Gud sjelf; och det samma kunde äfven sägas om själen, att själens egenskaper, själsförmögenheterna, äro detsamma som själen sjelf.

Anm. 2. »Månne ock kroppens krafter och kroppen äro synonyma? Än en död?» D-b.

Svar: En död kropps krafter eller egenskaper äro detsamma som kroppen sjelf, såvida man antager, att egenskaperna utgöra sjelfva väsendet; så äro ock den lefvande kroppens krafter detsamma som kroppen sjelf, ifall man antager eller supponerar, att krafterna eller egenskaperna utgöra sjelfva väsendet; men en annan fråga blir det, om det i metaphysiskt afseende är rätt, att säga: tingens egenskaper äro detsamma som tingens väsende.

41. Skall själen vara en motsats till kroppen, så borde den icke hafva några egenskaper gemensamt med kroppen. Är nemligen kroppen väsende, så borde icke själen vara väsende, är kroppen substans, så borde icke själen vara substans, utan accidens.

Anm. »I afseende på grundämnet och väsendet äro väl ändå kropp och själ motsatta.» D-b.

Svar. Rena motsattser äro de icke, så länge som de hafva gemensamma egenskaper.

42. De metaphysiska bestämningarne, essentia, existentia, substantia, tillegnade både kropp och själ, hafva åstadkommit

mycken förargelse uti antropologin och theologin, hvarest »ens simplex», ehuru supersint det än supponerades vara, likväl uti själens förhållande till kroppen, i de tre personernas inbördes förhållande, samt i de båda naturerna i Christo, blef så groft som gråstenar, af hvilka det chemiska begreppet essentia är abstraheradt.

43. Ännu vill icke philosophen öfvergifva sina metaphysiska bestämningar i afseende på själen. Petrelli säger väl icke uttryckligen, att både kropp och själ äga substantialitet; men då han uttryckligen tillägger själen substantialitet, har han icke uttryckligen fråntagit kroppen denna egenskap: han säger nemligen i 92 §: »I den kroppsliga naturen plägar materien, den rumfyllande massan, kallas substrat, stundom äfven substans».

44. Men det är af högsta vigt, att närmare bestämma dessa grundbegrepp: ty eger både kropp och själ substantialitet, så kan en »panpneumatismus» (själens allestädes närvarelse) icke undvikas. Antingen måste själen ega substantialitet, och kroppen vara accidens; eller också måste kroppen vara substans och själen accidens, emedan tvänne sjelfständiga och hvarannan motsatta väsenden, ehuru icke af lika dignitet, dock likväl i det förhållande, att ingendera är den andra fullkomligen underordnad, icke kunna subsistera jemte hvarandra eller utgöra ett enda lefvande väsende, såsom menniskan är. Kroppens och själens verksamhet sammanflyta till en enda kraftyttring: resultatet af bådas verksamhet är blott ett: bådas samfälta och likväl enstämmiga verksamheter, måste i sjelfva grunden hafva en och samma verksamhets-princip. Men ega både kropp och själ substantialitet, så kan icke principen för deras verksamhet vara blott en.

45. Men Petrelli går som katt kring het gröt omkring de äldre psychologernas försök att bestämma själens och kroppens inbördes förhållande. Han antar blott, att de existera och verka jemte hvarandra; men han visar ingenstädes grundvilkoren för bådas samfälta existens. Derföre kunna icke heller inconsequenser under deductionen undvikas. På ena stället menar han, att själen är en enda grundkraft, på andra stället är han oviss om icke själen består af tre särskildta väsenden (?) (§§ 100, 101). På ena stället är själen en enda odelbar ande, som verkar öfverallt i kroppen, på andra stället faller själens verksamhet blott inom en viss sfer: på ena

stället är själen nästan allsmägtig öfver kroppen, men på andra stället är kroppen nästan allrådande öfver själen.

Anm. Förhållandet emellan kropp och själ förvexlas ofta med förhållandet emellan organiskt lif och nervlif; men kropp och ande står likväl uti ett helt annat förhållande till hvarandra, än organiskt lif och nervlif. Kroppen står nemligen under inflytande af physiska krafter, hvilka alltid äro likformigt och jemt verkande, till ex. tyngdskraften. Ett förhållande emellan kropp och ande skulle således vara detsamma som ett förhållande emellan de physiska krafterna å ena sidan och lifskraften å andra sidan. Men förhållandet emellan det organiska lifvet och nervlifvet, är någonting helt annat, än förhållandet emellan kropp och själ.

46. Dessa motsägelser hade kunnat undvikas, om Petrelli först hade bestämt grundvilkoren för själens och kroppens inbördes förhållanden. Uti dessa grundvilkor måste utan tvifvel några metafysiska bestämningar ingå, rörande själens och kroppens substantialitet. Kunna icke dessa grundbegrepp i metafysiken bestämmas och begränsas, så kan hvarenda bonde göra sig en psychologi, hvilken är lika sann i bondens sfer, som skarptänkarens i hans sfer.

47. Uti den Heliga Skrift omtalas endast tvenne lifsformer, nemligen »psychæ» och »pneuma», men nu får man höra, att philosophen har trenne lif, nemligen 1:o det organiska eller vegetativa lifvet. 2:o det animaliska eller psychiska lifvet. 3:o förnufts lifvet eller den förnuftiga själen; men philos. vet icke om dessa trenne lif utgöra ett enda väsende, eller om de utgöra tre särskildta väsenden. (Petrelli § 100.)

Anm, »Lev eller kardia har Skriften ofta bredvid næphæsch eller psychce; kunde ej lev tydas som den animala principen?» D-b-

Svar. Sålänge terminologin är så obestämd ibland psychologerna, att man icke vet hvad eller hvilket föremål hvarje term skall beteckna, så kan man icke bestämma om hebreiska ordet »lew» skall svara mot grekiska ordet »psychæ»; likaledes vet man icke bestämt, om hebreiska ordet »næphæsch» svarar mot grekiska ordet» pneuma». Äfven i svenskan förekommer ofta hjerta i stället för själ: den ena säger: hjertats känslor, och den andra säger: själens känslor; den ena säger: jag känner i mitt hjerta, och likväl

äro själ och hjerta väsentligen skiljde, såvida med själ vanligen menas nervlifvet.

48. Den philosophiska läran om själen är hednisk; ty redan de gamla grekiska philosopherna talade om psychæ, pneuma och nüs. Men hvarifrån har philosophen fått den der förnufts själen? som hvarken läkaren eller Skriften känner till. Jag är nästan rädd att förnufts-själen existerar endast i philosophens inbillning. Petrelli gör en bestämd skilnad emellan de tre lifsformerna, växtsjäl (det vegetativa lifvet) djursjäl (det animaliska eller psychiska lifvet) och förnufts själ: han behandlar dem allestädes såsom skiljda lifsformar; men säger ändå i § 100: »Tydligt talar vårt medvetande för sinlighetens och förnufts själens enhet: vi vete med oss, att det Jag som sinligt förnimmer, icke är annat Jag, än det som tänker». Hvad är det då värdt, att skilja förnuftssjälen från den sinliga lifsformen, enär sjelfva medvetandet tillkännagifver, att de äro en och samma lifsform.

49. För philosophen, som kan ge sig djefvulen i våld, att han är närmast vår Herre i skarpsinnighet, helighet och dygd, för honom kan det vara detsamma, om han har en eller tio själar att svara för, han kan trotsa satan, att han icke skall besitta en enda af de tre själarna, som han skapat sig i sin högvishet. Men den enfalldige som tror och känner, att han icke kan svara för en, mycket mindre för tre själar, för honom är det nödvändigt att veta, hvilken af de tre själarne, det egenteligen är, som är återlöst af Guds Son, eller hvilken af dessa tre själar försoningen egentligen angår. Philosophen menar förmodligen, att försoningen angår förnuftssjälen; men om den saken ha vi ännu mycket otaladt.

50. Philosophens lära om själen är opålitlig, oefterrättlig samt stridande emot Bibelförfattarenas åsigter.

D. LÄKARENAS PSYCHOLOGISKA ASIGTER

51. Läkarena hafva blifvit beskyllde för materialism, emedan de icke velat erkänna tvenne principer för menniskans verksamhet. De hafva betraktat menniskan såsom ett, icke två lefvande väsenden: de hafva således icke kunnat skilja menniskan i två, af hvarandra oberoende substanser.

Anm. Då philosopherna antagit både kroppens och själens substantialitet, så följer deraf bestämt, att menniskan består af tvenne lefvande väsenden, hvilket låter nog absurt och stötande för det allmänna sunda omdömet. Då nemligen kroppen, med sitt från själen skiljda lif, är »ett lefvande väsende» och själen med sitt lif, är »det andra lefvande väsendet», så kan man omöjligt göra någon annan slutsatts, än den, att menniskan består af tvenne lefvande väsenden, nemligen, den lefvande kroppen och den lefvande själen. Skulle nu äfven den grundsattsen göra sig gällande, att menniskan har trenne lif, med en lifs princip för hvardera, hvilka till och med kunna vara tre särskildta väsenden (Petrelli) så kommer menniskan att bestå af trenne lefvande väsenden, nemligen: växtsjälen, djursjälen och förnuftssjälen. Men den enfalldige, som dömer om lifvet efter hvad han känner, tycker att menniskan är ett lefvande väsende.

52. Mot philosophernas hårklyfverier och spettsfundigheter är det icke så lätt att försvara de läkare för materialism, hvilka gjort kroppen till substans och själen till accidens, ehuru detta visserligen är mäst öfverensstämmande med det allmänna folkomdömet som är grundadt på känsla.

53. Man tycker nemligen, när man blott rådfrågar känslan, att kroppen är en qvantitet, hvartill lifvet kan hänföras som qvalitet. Derpå grundar sig det allmänna folkomdömet, att »lifvet sitter i kroppen»; men philosophen menar att »kroppen sitter i lifvet» (Petrelli § 105).

54. Men de läkare, som göra själen till substans och kroppen till accidens, kunna visst icke beskyllas för materialism. De utgå från den grundsattsen, att materien är ett »ens contingens», någonting som kan vara och icke vara, och som icke nödvändigt måste vara; emedan det icke innehåller grunden till sin existens uti sig sjelft. I förhållande till Gud, som är det absoluta varat, kan materien icke vara substans, utan accidens, emedan materien har sin grund uti något, som icke är materien sjelf.

55. Heinroth betraktar de i naturen verkande krafter som substans, och på denna grund antager han, att själen har substantialite, emedan själen är den uti kroppen verkande kraften. Här menas naturligtvis med själ förnämligast det organiska lifvet, hvarförutan

kroppen icke kan existera såsom lefvande väsende.

56. Ehuru således läkarena icke komma öfverens uti de metafysiska bestämningarne rörande kroppens och själens substantialitet, så öfver-ensstämma de likväl deruti, att menniskan icke har mera än tvenne lifsformer, nemligen »växtsjälen» som äfven kallas det organiska eller vegetativa lifvet, och »nervlifvet», som äfven kallas det djuriska, animaliska, psychiska och sensitiva lifvet. Detta stämmer närmast öfverens med de rent christliga åsigterna.

Anm. 1. Uti Nya Testamentet förekomma blott tvänne lifsformer, nemligen »psychæ» och »pneuma», af hvilka psychæ närmast motsvarar vårt nu varande organiska eller vegetativa lif, hvaremot pneuma svarar mot nervlifvet: pneuma betydde den odödliga anden. Det heter hos alla fyra evangelisterna om Frälsarens död: Edoke to pneuma. Likväl voro icke psychæ och pneuma alldeles bestämda i folkets föreställning. Uti Apostlagerningarnes 20: 10 förekommer psychæ i stället för pneuma.

Anm.2. I anseende till den obestämda terminologin måste vi sätta inom parenteser de latinska och grekiska termerna. Egentligen hör det animaliska lifvet icke till nervlifvet, emedan den som först hittade på denna term, satte det animaliska lifvet i lefvern. (Descuret.) Det psychiska lifvet borde icke heller hänföras till nervlifvet, såvida psychæ betecknar det organiska lifvet. Endast det sensitiva lifvet borde vara synonymt med nervlifvet.

E. OBILDADE NATIONERS OMDÖME OM SJÄLEN

57. De känslolösa philosopherna döma om själen efter hvad de tänka, men kunna icke bli riktigt ense om själens egenskaper. Läkarena döma efter hvad de se i menniskokroppen; men kunna ändå icke bli riktigt ense om själens rätta beskaffenhet.

58. Men den enfalldige dömer om själen efter hvad han känner. Månne icke känslan vore lika säker kunskapskälla, som förståndet och förnuftet, i synnerhet i sådane saker, som icke kunna fattas af förståndet eller förnuftet. Hvad menniskan känner inom sig sjelf, det kan hvarken förståndet eller förnuftet jäfva bort eller göra till lögn.

59. Hebreernas »nischmath, chaijim» och »næphæsch» beteckna

ursprungligen den lifsluft, som menniskan andas; men hebraeerne kunde lika litet som andra obildade nationer föreställa sig att luften är ett väsende.

Anm. »Dessa ord hvarmed själen betecknades, togos väl i första betydelsen att betyda lifsluft (chaijim) dock sjelfva lifvet; men att »nischamah» med tiden fattades såsom betydande själen, synes bland annat af Ordsp.b. 20.27, som handlar om andeligt ljus». D-b.

60. Uti constructions sättet »nischmath chaijim», är nischmath prædikat och chaijim subject. Chaijim var således det väsäntliga eller substansen, men nischmath var accidens, ett vilkor för lifvets existens.

Anm. »Nischmath» är, såsom status constructus, enligt min åsigt, substansen, som af chaijim förtydligas, så att den ursprungliga bemärkelsen af dessa ord vore, »fläckten lifvens» (respiratio animarum). Båda orden tagas eljest mer synonymt; men sammanställde synes mig chaijim vara vilkor, och nischmath uttrycket deraf». D-b-

61. Næphæsch öfversättes vanligen med själ; men då äfven detta ord i hebreiskan kan hänföras till respirations organerna, så är det osäkert om ncephcesch i hebraeernas föreställning motsvarar det begrepp, som philosophen gör sig om själen.

Anm. »Detta næphæsch betyder väl ursprungligen fläckt, Jobs 41: 13, och derefter djurlif (psychæ) som yttrar sin tillvaro genom respiration (andedrägt), 1 Mose B. 35—11 3 M.b. 17: 11. Men att næphæsch ock betydde hos hebraeerna den förnuftiga själen (känslornas och böjelsernas säte) synes af flere ställen i Skriften, 1 M.B. 34.3 (kärlek) Ps. 42—3 (längtan) Ps. 14-8 (andackt) 1 Sam. 20.4 (tanke) Kl.v. 5.20 (minne)». D-b-

62. Om hebreerna hade medvetande af trenne lifsformer, så voro de likväl på helt annat sätt begränsade, än philosophens trenne lif. De flesta själsförmögenheter, som philosophen hänför till förnufts lifvet, hänfördes af hebraeerna till hjertat, till ex.: tankarna (af hjertat utgå onda tankar). Hebreeerna såsom känslofulla, grundade sitt omdöme om lifvet på känslan: de betracktade det organiska lifvet såsom grund för det sensitiva. Menniskoslägtets största

psycholog, låter äfven tankarna utgå ifrån hjertat; hvaraf man kan förnimma, att Bibel-författarenas kunskap om själen icke är öfverensstämmande med philosophernas.

Anm. »Denna § vill jag ej ovilkorligt bestrida, helst hebreernas næphæsch och lew synas liktydiga deri, att de båda uttrycka hjertat såsom själskrafternas centrum, hvilket ock Frälsaren antyder. Men då hjertat utdrifver tankar, mån detta kullslår sattsen af Plato, »qvi rationem in capite sicut in area posuit». Då man häremot sätter hjertat i bröstet, som nu auetor vill ha till residens-stad och kasera hufvudet, hvilket väl för philosophen blir dårhusmässigt, helst philosophen vill ha allt i hufvudet först för att derifrån sjunka till hjertat, såsom maten från mun i magen». D-b-

63. Grekernas trenne lifsformer »psychæ», »nus» och »pneuma» öfverensstämma med romarenas anima, animus och mens; men Nya Testamentets författare känna icke till nus. Logos hos Plato, motsvarar romarenas ratio. I Nya Testamentet betecknar icke logos någon lifsform; men tages af evangelisten Johannes i gnostisk mening såsom ett Gudomen tillhörande attribut.

Anm. 1. »Pneuma och spiritus motsvara väl närmast logos i prosaisk mening». D-b-

Anm. 2. I svenskan gör man skillnad emellan ande, lif och själ; men i folkets föreställning äro dessa så begränsade, att lifvet kan hänföras både till kroppen och själen: »kroppens lif» och »själens lif». Tydligen betecknar kroppens lif detsamma som det organiska lifvet. Själens lif skulle, efter philosophiska åsigter bestå uti, tankar, begärelser och känslor. Anden, som ursprungligen betecknar den lifsluft, som menniskan andas, blir i det hela synonym med själen.

Anm. 3. »Själens lif anses väl af allmogen för det andeliga lifvet i trones ljus». D-b-

64. I allmenhet betracktas lifvet som en qvalitet, hörande dels till kroppen, dels till själen. Sålänge »kroppen är i lifvet, sitter lifvet i kroppen», det vill säga, lifvet är då qvalitet; men då kroppen dör, blifver lifvet qvantitet, t.e. »han, hon (själen) är nu i ett bättre lif»; men den föreställningen vill äfven göra sig nog allment gällande, att »själen är kroppens lif», hvadan den enfalldige räknar lif i stället för själar. Är nu själen kroppens lif, så kan icke själen vara substans,

icke heller väsende, emedan lifvet i allmänhet betraktas som qvalitet eller egenskap: till och med philosophen har svårt för att tänka, att lifvet är ett väsende, som skulle bestå af något ämne.

Anm. Om med själ menas växtsjäl eller organiskt lif, så är själen detsamma som lifvet; men vanligen förstår man med själ nervlif, hvilket icke är alldeles detsamma som organiskt lif, ty de kunna icke contraponeras.

65. Uti vissa obildade nationers föreställning sammanflyta philosophernas trenne lifsformer till enhet i medvetandet, så att t.e. finnarne icke hafva något namn på själ, icke heller på lif, utan endast ande (hengi) och månne icke detta föreställningssätt vara lika säkert, som philosophens tre själar med dit hörande trenne lifsprinciper eller kanske till och med trenne substanser. Den som har ett lif, känner icke mera än en lifs princip, som är grunden till kroppens och själens förenade verksamhet.

Anm. »Men alla djur ha ju ock en lifsprincip, hvad skall då dignoscera3 den himlaburne lefvande anden, som Gud inblåst i Adams näsa, från djuren, som ock känna, förstå? m.m.» D-b-

Svar. Descuret påstår, att menniskan är så stålt och egoistiskt sinnad, att hon icke vill erkänna djursjälens substantialitet; men djurskapnader förekomma ju äfven i andeverlden, såsom Cherubim, Seraphim. Johannes såg hästar i himmelriket. Men philosophen är så stolt, att han icke vill hafva hästar och hundar till sällskap i andra verlden.

F. DE PHILOSOPHISKA GRUNDSATTSERNA I PSYCHOLOGIN MEDFÖRA SÅDANE SVÅRIGHETER, HVARUR PHILOSOPHEN NÄPPELIGEN KAN REDA SIG

66. Uti hvilka svårigheter philosophen invecklat sig genom antagande af tvenne, af hvarandra oberoende väsenden, synes ibland annat af olika tänkande philosophers grundsattser eller hypotheser, som de voro tvungne att antaga, till förklarande af själens och kroppens inbördes förhållanden.

67. Då man antog själens och kroppens substantialitet och tillegnade hvardera väsendet sin egen lifs princip, så var det naturligt, att

någon förklaringsgrund måste antagas för att häfva den motsägelse, som ligger i tvenne motsatta grundkrafters samverkan. Det ligger i sakens natur, att kropp och själ, materia och ande, äro likasom lif och död, motsatta, ehuru philosophen, genom antagande af bådas substantialitet, velat göra dem till samarter.

68. Men äro kropp och själ hvarannan motsatta, så måste de äfven verka med motsatta krafter, hvilka skulle upphäfva hvarandra, om icke någon medelväg funnes till de motsatta krafternas samverkan till en enda kraftyttring.

Anm. Författaren måste ännu en gång fästa läsarens uppmärksamhet derpå, att förhållandet emellan kropp och själ blifvit af psychologerna förväxlat med förhållandet emellan organiskt lif och nervlif. När philosophen talar om en strid emellan kropp och ande, så måste man derunder förstå striden emellan philosophens förnuft och passionerna.

69. Detta hafva de äldre, ja till och med de starkaste tänkare insett; men nu låttsar man knappt känna till förstånds logikens fordringar, ehuru den förnufts logik, som skulle ena eller bringa till enhet i medvetandet, hvad förståndet söndrat, knappt finnes till. När philosophen får smak på utsväfningar i tänkandet, då blir allting, äfven det otänkbara, möjligt.

Anm. Här omtalas två slags logik, ehuru den blott är en. D-b-Svar. Som nutidens tänkare icke följa förståndets vanliga tankelagar, så kan man väl säga, att deras förnufts logik är utsväfvande, utan begynnelse och ända. Det finns under deductionen, hvarken axiomer, postulater eller definitioner, och bevis saknas alldeles.

70. När den som grundar sitt omdöme på hvad han känner, måste vara öfvertygad derom, att menniskan är blott ett lefvande väsende; men den som grundar sitt omdöme på hvad han tänker, finner sig öfvertygad derom, att menniskan består af två eller tre (?) lefvande väsenden (51), så säger oss det sunda förståndets logik, att endera måste hafva orätt. Antingen måste den hafva rätt, som känner att menniskan är ett lefvande väsende, eller också måste den hafva rätt, som tänker, att menniskan består af tre lefvande väsenden. »Att tre äro ett» kan förståndet icke fatta.

Anm. »Men i treenighets läran måste det dock tros, att tre äro ett.

Skall här den högre förnufts logiken fram?» D-b-

Svar. Väl säger Heinroth, att tron är ett »outveckladt förnuft»; men det borde bevisas, att tron är ett outveckladt förnuft.

71. Hvad är då att göra? Är det så, att menniskan består af tre lefvande väsenden, så vill förståndet begripa, huru dessa tre kunna sammanflyta till enhet i medvetandet. Detta hafva icke nu varande philosopher brytt sig om att utreda.

Anm. Önskligt hade varit om philosopherne dermed försökt och lyckats. D-b-

72. Att göra detta förhållande begripligt, (emellan kropp och själ) funno de äldre philosopherna nödvändigt; men de kunde icke blifva ense om förklaringsgrunden: i anledning deraf framställdes trenne hypotheser till förklarande af kroppens och själens inbördes förhållanden. Den första hypothesen kallades »harmonia praestabilita», den andra hypothesen kallades »systema causarum occasionalium» och den tredje hypothesen kallades »influxus physicus».

Anm. Leibnits är uppfinnaren af »harmonia praestabilita». Till följe af denna lära (monadläran) stå verlds-alltets enkla substanser eller monaderna, hvilka äro likasom puncter eller frön till sjelfverksamheten, och hvilka, då med dem en kropp är förenad, heta »entelechier», det är föreställande och sträfvande väsen, med denna kropp icke i sammanhang och under ömsesidigt inflytande, utan blott i harmoni, den der emellan alla substanser förut är bestämd. Enligt denna lära, skulle kropp och själ vara alldeles oberoende af hvarandra; ty kroppen verkar efter »causas sufficientes» såsom om ingen själ funnes och själen verkar efter »causas finales» såsom om ingen kropp vore (Heinroth pag. 17). Visserligen måste denna lära gillas af alla sådane philosopher, som antaga, att förnufts själen verkar fritt och oberoende af alla organiska beting; men det är just det som skall bevisas.

73. I förestående § omförmäldte trenne hypotheser kunna dock icke bevisas. Detta förhållande bevisar endast osäkerheten af philosophernas grundsattser i psychologin. Då ingenting kan bevisas utaf allt det som philosophen antager såsom säkert i läran om själen, så kommer allt derpå an, om man antager en hypothes, så

kan en slutsatts deraf dragas: är hypothesen sann, så blir slutsattsen sann, såvida intet saltus sker i deductionen, är hypothesen falsk, så blir slutsattsen falsk.

74. Ännu en annan svårighet, hvaruti philosophen invecklar sig, består uti sättet att förklara, huru själen kommit till. När man antog själens substantialitet, så var det naturligt, att man måste tänka sig en orsak till detta väsendes uppkomst: själen såsom väsende, kunde icke vara evig, alltså måste själen hafva på något sätt kommit till; men huru, deruti bestod svårigheten.

75. Äfven här uppställdes tre hypotheser. »Den sennertska scholan lät själen fortplantas från föräldrarne på barnen »per traducem», likasom genom afläggare och anhängarne af denna lära, kallades »traducianer»? Emot dessa stodo »creatianerna», hvilka yrkade att själarne vid hvarje aflelse skapades af Gud, samt mot dem åter »inducianerne», hvilka antogo en själarnes praexistens på något himmelskt ställe, och läto dem derifrån ingå i den blifvande menniskan. Leibnits gjorde slut på allt detta». (Heinroth pag. 17.)

76. Men då ingen af dessa hypotheser kan bevisas, så bevisa hypotheserna ingenting annat, än att de viktigaste grundsattser i psychologin icke kunna bevisas. Att dessa svårigheter hafva sin grund uti det dubbla eller (tredubbla) väsendet, är påtaglig sanning. Tag bort antingen kroppens eller själens substantialitet och de svårigheter hvaruti philosophen invecklat sig, skola försvinna.

77. Nu varande philosopher gå alla dessa svårigheter med knapphändighet förbi, emedan de frukta för metafysiken, väl vetande, att metafysiken, såsom det rena förståndets verk, icke tål några utsväfningar i tänkandet. Förståndet fordrar axiomer, postulater, definitioner, bevis och consequens i systemet.

78. Vi vilja visst icke recommendera metafysiken i anthropologin och än mindre i theologin, emedan metafysiken åstadkommit den största förargelse i båda dessa vetenskaper. Men då man lemnar metafysiken å sido, så återstår uti psychologin ingenting annat bevisligt, än vissa anatomiska och fysiologiska sanningar, hvilka endast ibland anatomer och fysiologer kunna gälla för sanning; ty philosophen tror icke mer än han vill af läkarenas uppgifter. Det öfriga kommer an på reflexion och deruti vilja vi visst icke neka philosophen förmåga; men det som skall reflecteras, finns för det

masta endast i philosophens egen skalle. När philosophen reflecterar sitt eget känslolösa beniga och jernhårda tillstånd, så menar han, att andra menniskors tillstånd är på samma sätt; men si det blir lögn.

Anm. Metafysiken, hvilken stundom kallas onthologi, grundar sig helt och hållit på det objectiva och har sin yttersta grund uti materiens substantialitet, och uti de slutsattser som deraf göras; men det subjectiva, i synnerhet känslorna, kunna icke objectiviseras eller reflecteras af förståndet, och hafva således ingenting att beställa med metafysiken.

G. THEOLOGERNAS BLANDADE ÅSIGTER I PSYCHOLOGIN HAFVA SINA STORA SVÅRIGHETER

79. Theologerna hafva lånat det mästa af philosopherna; de hafva lagt metafysiken till grund för sina bestämningar i theologin och dermed hafva de förorsakat den största oreda, de största söndringar och partier inom kyrkan. De gamla stridigheterna i treenighets läran, äro rent af metafysiska: de äro ett verk af det materialistiska förståndet, som icke kan fatta att »Tre» äro »Ett». Striden om de tvenne naturerna i Christo, äfvensom sakraments striden, äro rent af metafysiska spettsfundigheter.

80. Uti läran om själen hafva theologerna antagit, både kroppens och själens substantialitet. De hafva antagit 1: o kroppens lif, hvilket innefattade både organlifvet och nervlifvet, 2: o själen med dess lif, som bestod uti tankarne, vetandet och viljandet, och innefattade alltså nu varande philosophers förnufts själ. På det att menniskan icke skulle komma att bestå af tre delar, hafva de antingen betraktat Nya Testamentets »psychæ» och »pneuma» såsom synonyma, eller också hafva de subsumerat psychæ? under pneuma.

Anm. Huru theologerna hädanefter komma att reda sig, sedan philosopherna funnit menniskan bestå af trenne lefvande väsenden samt ett dödt väsende kroppen, det är icke så godt att förutse.

81. Theologerna hafva samma begrepp om själen som philosopherna. De tvenne lifven, organlif och nervlif, hafva theologerna betraktat som kroppens lif; men den förnuftiga själen betraktades som väsende och hade sitt särskildta lif. Denna lära

om själen tillämpades äfven på Gudomen, som kallades det »Högsta Väsendet».

82. Om theologerna låtit bli de metafysiska spettsfundigheterna och i det stället hållit sig till Bibelns lära om själen, så hade troligen många blodsdroppar blifvit skonade.

Anm. Kyrkohistorien visar huruledes de gamla stridigheterna i threenighetsläran skridit till handgripligheter och blodsutgutelse.

83. Det är visserligen svårt, att nu bestämma Nya Testamentets psychæ och pneuma till omfång och innehåll; så mycket är säkert, att båda dessa lifsformer voro grundade i folkets föreställning: att pneuma betecknade den odödliga anden; men huruvida psychæ hänfördes till anden, är icke så säkert, som theologerne nu antaga: äfven det är säkert, att Nya Testamentet icke vet af flera än två lifsformer; men huruvida pneuma svarar emot philosophernas förnuftssjäl, kan icke tagas för afgjort.

84. Theologerna hafva antagit förnuftssjälen till omfång och innehåll såsom philosopherna bestämt den; men då de derjemte upphäfvit den i Nya Testamentet välgrundade skilnaden emellan psychæ och pneuma, så hafva de derutinnan intet medhåll af läkarena.

85. Skilnaden emellan psychæ och pneuma har således utan grund blifvit upphäfven af theologerna. Ty antingen psychæ hörer till kroppen eller själen, äro de likväl icke synonyma. Psychæ var icke detsamma som pneuma. Men theologerna frukta, att menniskan kommer att bestå af tre delar, om psychæ och pneuma äro skiljda lifsformer; men denna fruktan tyckes vara alldeles öfverflödig. Theologerna antaga ju i alla fall ett kroppens lif, hvilket icke är detsamma som själen, och detta kroppens lif, har ingen theolog kunnat tillegna substantialitet; men själen hafva alla theologer tillegnat substantialitet.

86. Månne icke theologerna hafva begått ett dogmatiskt misstag, då de hänföra psychæ till pneuma, eller betrakta dessa lifsformer såsom synonyma (Bruhn), ehuru evangelisterna hänföra odödligheten till pneuma, hvilken således måste vara den odödliga anden, som antages ega substantialitet.

Anm. »Ehuru psychæ ursprungligen betyder det animala lifvet och

pneuma själen, så medgifver auctor, att äfven psychæ någongång haft betydelsen af den odödliga själen: då kan ju ock pneuma få flytta upp och betyda Guds anda och andans nådeverk i menniskosjälen, hvilket väl och pneuma—anden etymologiskt bemärker; och då kan ju pneuma och psychæ hänföras till hvarandra». D-b-

Svar. Emedan pneuma uttryckligen betyder den odödliga menniskoanden, och emedan den Heliga Anda har ett annat namn i Skriften, så går det icke an att ställa menniskoanden i den Heliga Andes ställe.

87. Skilnaden emellan psychæ och pneuma skulle i dogmatiskt hänseende icke vara af någon särdeles vigt, om icke theologerna sjelfva hade intrasslat läran om försoningen. Försoningen hörer nemligen till det organiska lifvet, hvars medelpunct hjertat är. Försoningen angår icke directe någon enda af de själsförmögenheter, som höra till den philosophiska förnufts-själen.

Anm. »Försoningen rör ju både förstånd och vilja». D-b-Svar. Försoningen är hjertats hemlighet, och kan icke fattas af förståndet; derföre säger apostelen: icke att jag allaredan det fattat hafver; men jag far fast derefter, att jag det begripa må. Hvad viljan angår, så har försoningen ingenting vidare att beställa med viljan, än att den, genom försoningen i hjertat, förädlas.

88. Theologerna hafva väl tilldelat viljan sådane egenskaper, som tillhöra hjertat, till ex. kärlek, barmhärtighet o.s. men detta strider både emot det allmänna sunda folkomdömet, som är grundadt på känsla, och emot bibelförfattarenas åsigter. Bibelförfattarena hänföra de flesta moraliska egenskaper till hjertat: på hvad grund hafva då theologerna hänfört de moraliska egenskaperna till viljan? Det allmänna sunda folkomdömet säger, att försoningen angår hjertat allena; deraf talesättet, »jag känner mitt hjerta försonadt»; men: jag känner min vilja försonad, det säges icke; jag känner mitt förstånd försonadt; jag känner mitt förnuft försonadt: det säges alldrig.

89. Enär theologerna begränsa själsförmögenheterna på samma sätt som philosopherna, så komma de snart i dogmatiskt hänseende rationalismen så nära, att i frågan om viljans förhållande till hjertat eller passionerna, det icke är mera än ett hårstrå som skiljer dem

åt; deraf finner man, huru vigtigt det är i dogmatiken, att iakttaga den skilnad emellan psychae och pneuma, som sjelfva språket gifver vid handen.

Att upphäfva skilnaden emellan psychae och pneuma, är stridande såväl emot Bibeln som emot läkarenas, på anatomiska och fysiologiska grunder bygda erfarenhet.

90. Allt detta har sin grund uti den dumma metafysiken, hvilken theologerna icke kunnat få bort, hvarken ifrån antropologin eller theologin. Metafysiken sitter så fastgrodd i theologernas förstånd, att de icke kunna annat än fasthålla både kroppens och själens substantialitet; ehuru det är klart af sakens natur, att substantialitet är ett metafysiskt begrepp; men abstraheradt af materien, är det tillika ett fysiskt, »materialistiskt» begrepp. Man föreställer sig att själen, likasom kroppen, består af ett ämne, »substantia»; men det är just detta som skall bevisas.

H. PHILOSOPHERNAS OCH LÄKARENAS PSYCHOLOGISKA ÅSIGTER JEMFÖRDA MED HVARANDRA I PRAKTISKT HÄNSEENDE

91. Ehvad än philosopherna må lita på sin tankestyrka, äro likväl deras spettsfundigheter i psychologin af föga eller intet värde i praktiskt hänseende, antingen man afser kroppens hälsa eller själens moraliska förädling.

92. Om det blir fråga om en sinnessjukdom, så vet philosophen ingenting: det är läkaren som skall rådfrågas både i kropps och sinnessjukdomar. Blir det fråga om en menniska varit vid sina sinnens bruk vid begående af ett mord eller sjelfmord, så skall läkaren afgifva sitt omdöme. Vore philosophens kunskap om själen sann och öfverensstämmande med rätta förhållandet, då borde han bättre än läkaren veta bot för sinnessjukdomar.

Anm. »Läkare äro nog svaga i ty fall. »Läkare läk dig sjelf», vore ett ordspråk till många nödigt att ställa». — D-b-

Svar. Vi tala icke här om andeliga sinnessjukdomar, utan om naturliga sinnessjukdomar.

93. Blir det åter fråga om menniskans moraliska förädling, så är

filosofen derutinnan lika ussel som andra förnedrade varelser. Han kan icke bota sig sjelf mycket mindre andra. Visserligen tillegnar sig filosofen den största andel i tidehvarfvets moraliska framskridande; men bedömer man menniskoslägtets moraliska karakter från den religiösa synpuncten, så vittnar historien, att de största omhvälfningar i religiöst hänseende räkna sin början ifrån helt andra män än filosoferna.

94. I politiskt afseende borde filosofen såsom lagstiftare kunna uträtta något godt, om han icke vore så afskiljd ifrån folket; men sällan har någon namnkunnig filosof uppträdt som lagstiftare. Troligen skulle filosofens lagar blifva lika stridande emot folkets allmänna rättsvanor, som hans psychologi är stridande emot det allmänna sunda folkomdömet.

95. Då filosofen betraktar menniskans naturliga tillstånd såsom det normala tillståndet, så blir han en fiende till religionen, hvarhälst denna uppenbarar sin magt att omskapa menniskohjertat. Filosofen måste anse all lifagtighet i religionen såsom galenskap; derföre äro också de flesta filosofer fritänkare eller rationalister.

Anm. Några hedniska filosofer öfvergingo visserligen till den christna religionen uti andra och tredje århundradet; men då dessa började speculera i religions ämnen, yppade sig åtskilliga stridigheter i läran, hvilka sedermera uppväckte partier inom kyrkan, och gåfvo slutligen anledning till religions förföljelse. Melancthon gret af förtviflan, när Augsburgiska bekännelsen skulle inlemnas till kejsaren; men Luther tröstade honom och sade: »Eder filosofi men icke theologi plågar Eder».

96. Då läkarens psychologi är praktiskt användbar, så må man billigt sluta, att läkaren känner bättre själsförmögenheternas sammanhang med organerna, än filosofen, hvilken till och med nekar detta sammanhang. Att läkarens psychologi är bygd på vetenskapliga grunder, kan väl icke nekas: och då läkarens psychologi kommer närmare Bibeln än filosofens, så kunna vi icke underlåta, att af läkarenas psychologi taga några premisser till grund för de slutsattser, som deraf kunna göras.

I. ENLIGT DET ALLMÄNNA FOLKOMDÖMET, SOM ÄR GRUNDADT PÅ KÄNSLA, ÄR SJÄLEN DETSAMMA SOM LIFVET (64). GRUNDERNA FÖR DETTA OMDÖME NÄRMARE UNDERSÖKTE

97. Det är nämnt i 21 §, att ett organ kan genom ensidig öfning vinna större styrka och vighet, än ett annat af samma slag. Detsamma gäller om själsförmögenheterna (§ 22): minnet kan uppöfvas och förståndet kan äfven uppöfvas igenom studier, såsom erfarenheten visar.

98. Deraf kan väl icke omedelbarligen göras den slutsatts, att minnets och förståndets öfning sker genom organernas öfning; men det kan icke heller bevisas, att själsförmögenheterna kunna bildas på annat sätt än genom organer. Vi antaga detta påstående endast som en hypothes tills vidare, emedan filosofernas motsatta påstående icke är någonting annat än en hypothes.

99. Filosofens capacitet består som bekant är i tankestyrka, och vi ponera nu, att detta har sin grund i förståndsorganernas ensidiga uppöfning.

100. Liksom menniskan, hvars högra hand blifvit uppöfvad på den vänstras bekostnad, alltid vill först fatta uti förekommande föremål med den starkare och vigare handen: så har ock filosofen, genom den ensidiga bildningen, fått en lätt förklarlig benägenhet, att vilja fatta all ting med förståndet.

101. Men det visar sig snart, att förståndet icke är det enda organ hvarmed allt kan fattas. Det gifves äfven sådane föremål, hvilka icke kunna fattas af förståndet, t.e. kärleken, sorgen, glädjen o.s.v.

102. Till föremål som förståndet icke kan fatta, hör äfven lifvet. Alla veta vi, att lifvet är, men ingen vet hvad lifvet är. Förståndet kan icke fatta lifvet, emedan förståndet icke är det rätta organet hvarmed lifvet kan fattas. Vi kunna bättre med hjertat känna, än med förståndet begripa, att lifvet är.

103. Den enfalldige, som dömer om lifvet efter hvad han känner, tycker sig finna, att »själen är kroppens lif». Månne icke känslan, i vissa fall, vara säkrare grund för omdömet än begreppet? Åtminstone är detta händelsen uti allt, som rör känslorna: förståndet

kan icke begripa känslorna; men det kan icke heller förneka dem. Vi känna sorgen, glädjen, kärleken o.s.v. men vi kunna icke förklara hvaruti dessa passioner bestå. Alldraminst kan filosofen förklara passionerna, då han abstraherar dem från organerna, och hänför dem till den form- och ämneslösa själen.

104. Filosofen menar, att det man tänker är säkrare än hvad man känner; men det skall framdeles i denna afhandling bevisas, att förståndets operationer äro beroende af känslorna, så att menniskan måste tänka i öfverensstämmelse med den rådande passionen; deremot äro icke känslorna beroende af förståndet.

105. Om nu filosofen saknar känslorna, så måste hans omdöme om det organiska lifvet blifva annorlunda, än den känslofulles omdöme om detta lif.

Anm. Uti nervlifvets sfer, är philosophen bättre hemmastadd, än den enfalldige. Om en bonde skulle skrifva en lärobok i logiken, så skulle det blifva en dålig lärobok.

106. Nu erkänner filosofen, att till själslifvet hörer icke blott vetandet, tänkandet och viljandet, utan äfven känslorna: han kan äfven erkänna, att hans känslor äro färre och mindre lifliga än den enfalldiges; men han vill icke erkänna, att han saknar de nödvändiga vilkoren för ett fullständigt omdöme om själen, just derföre, att han, till följe af den ensidiga bildningen, är känslolös. Derföre blir också hans omdöme om själen, ensidigt, alldeles icke öfverensstämmande med den större allmenhetens omdöme.

107. Men om själen är detsamma som lifvet, så förlorar själen sin substantialitet; ty filosofen kan icke tillägga lifvet i allmänhet substantialitet; men så kan han icke heller tänka, att själen är detsamma som lifvet. Han gör alltid en skiljnad emellan själen sjelf, och själens lif. Filosofen måste således tänka så, att själen är ett väsende; men lifvet är icke väsende.

108. Men månne icke den skillnad som filosofen finner emellan själen sjelf och själens lif, vara en tankevilla, uppkommen på samma sätt, som bondens föreställning om solens rörelse? Man är van ifrån barndomen, att tänka sig ett subject, hvartill lifvet hänföres som praedikat. Deraf uppkommer den nödvändiga tankeföljden, att lifvet icke kan vara utan subject eller väsende.

109. Men allmänhetens föreställning om lifvet, är likväl sådan, att det kan fattas som qvantitet, ehuru det är qvalitet: deraf talesättet om en död: »han, hon (själen) är nu i ett bättre lif» Uti detta omdöme, är lifvet qvantitet; men enligt filosofens omdöme, bör det heta tvärtom: »ett bättre lif är nu i honom».

110. När den ena dömer om lifvet efter hvad han känner och den andra efter hvad han tänker, hvilken har då rätt? Filosofen menar, att allmänheten dömer ensidigt om lifvet; emedan dess omdöme är grundat på känslor; men sjelf vill han icke erkänna, att äfven hans omdöme är ensidigt, emedan det grundar sig endast på tanke.

111. Skulle det icke kunna vara en möjlighet, att sanningen ligger mitt emellan bådas ensidighet. Om vi till en början antaga, att förnuftssjälen, så begränsad som den nu finnes beskrifven af filosofen, är en illusion, »emedan sjelfva medvetandet tillkännagifver, att det jag som sinnligt förnimmer, icke är något annat jag än det som tänker» (Petrelli): så återstå oss läkarens tvenne lifsformer, hvilka så begränsade, som läkaren antager dem, icke låta contraponera sig. Det går icke an att säga: själen (nervlifvet) är kroppens lif (organlifvet).

Anm. Organiskt lif och nervlif äro så till vida skilda, att det ena eke kan sättas i det andras ställe. De kunna äfven existera hvar för sig, så att det organiska lifvet kan vara verksamt ensamt och utan nervlif, uti fostret före nervlifvets tillkomst, under svimmningar, under skendöd, äfven så under sömnen. Men utan organiskt lif, kan nervlifvet icke existera.

112. Men det är åtminstone icke otänkbart, att dessa tvenne lifsformer kunna hafva en gemensam princip, som är verksam genom organer i tvenne riktningar, dock så, att organerna såsom kraftens ledare, bestämma de båda lifven. Vi kunna till en början ponera, att det gifves »en gemensam lifsprincip» för de båda lifven: de slutsattser, som deraf kunna dragas skola visa, om och huruvida hypothesen är orimligare, än de många andra hypotheser, hvarpå psychologiska systemer byggas.

113. Det följer af sjelfva namnet »gemensam eller allmän lifsprincip», att den icke är detsamma, som den af filosofen supponerade förnuftssjälen, hvilken icke duger till lifsprincip för någondera lifvet; förnuftssjälen duger icke till lifsprincip för det

organiska lifvet, emedan dess verkningar bestå uti tankar, begär, känslor o.s.v. Förnufts själen duger icke heller till lifsprincip för nervlifvet, emedan den verkar utan kroppsliga verktyg. (Petrelli.) Alltså är förnuftssjälen en princip endast för förnuftslifvet. Men den gemensamma lifsprincipen måste vara de båda lifvens, organlifvets och nervlifvets gemensamma lifsprincip.

114. Genom antagande af en gemensam lifsprincip för de båda lifven, försvinner de flesta svårigheter, hvaruti filosoferna invecklat sig, genom antagande af både kroppens och själens substantialitet. Då en enda kraft är verksam i båda lifven (kroppens naturkrafter undantagna) så behöfs ingen af de tre hypoteserna om rätta förhållandet emellan kropp och själ; emedan den gemensamma lifsprincipen är grunden till både kroppens och själens lif. Icke heller behöfs någon af de tre hypotheserna om själens tillkomst; emedan lifsprincipen är närvarande i fostret strax efter conceptionen. Men som lifsprincipen icke är ett väsende, icke heller består af något ämne, så kan man icke säga, att den fortplantas, emedan fortplantning innebär en afsöndring af föräldrarnes substans.

Anm. 1. Att uti »ens simplex» låg en hemlig materialism begrafven, bevisar just hypotheserna om själens tillkomst. Hade man tänkt sig »ens simplex», som en kraft, så hade ingen strid om själens tillkomst behöfts: ty huru kan en kraft fortplantas genom generation? Kraftens fortplantning sker genom en fortsättning af samma kraft, så snart en ledare för kraftens framfart är gifven. Nu mera betraktas också själen som en kraft; ty då man säger att själen har »intensiv storlek» (Petrelli), så kan dermed ingenting annat menas än en kraft: d.v.s. »lifskraft».

115. Genom antagande af en gemensam lifsprincip för de båda lifven, kommer mycken annan villervalla att försvinna ur anthropologien och theologien, af hvilka den förra merändels fått gälla som mönster för den sednare.

Anm. Menniskan kan icke föreställa sig Gudomen under annan form, än som ett ideal af fullkomlig mensklighet. Då man sålunda gör en slutsatts ifrån menniskan till Gudomen, så måste det vara af högsta vigt, att lära känna menniskan rätt. Är kunskapen om menniskan falsk, så blir äfven kunskapen om Gudomen fallsk, så vida menniskan icke kan föreställa sig Gudomen under annan form än

som ett ideal af fullkomlig mensklighet.

116. Hvad förståndet icke kan fatta att »tre äro ett», kan genom de båda lifvens förhållande till den gemensamma lifsprincipen blifva tänkbart.

Anm. Nu varande psychologer finna väl en treenighet uti menniskan; men förhållandet mellan de tre kan icke blifva sådant, att de tre utgöra ett. Petrelli har uti menniskan funnit tre lif, och tre lifsprinciper; men han vet icke om de tre lifsprinciperna utgöra tre utom hvarandra satta väsenden, eller om de utgöra ett väsende. Så begränsade som de tre lifven äro framställde af honom, kunna de icke sammanflyta till enhet i medvetandet; emedan sådana determinationer äro fastade vid hvarje lif, att de icke låta förena sig. Låter man deremot den gemensamma lifsprincipen vara verksam i de båda lifven, så kunna de tre sammanflyta till enhet i medvetandet.

117. Om man tänker sig den gemensamma lifsprincipen såsom grund för de båda lifsyttringarne i tiden och rummet, så blir lifsprincipen det egentliga väsendet i själen; och sålunda kan den större allmänheten hafva rätt, då den tillfölje af känslans vittnesbörd, tycker sig finna, att »själen är kroppens lif».

Anm. En del filosofer hafva varit af samma mening, att själen är kroppens lif. »Stahl uppställde begreppet om den bildande lifskraften, men förstod derunder själen hvilken han lät medvettslöst skapa och uppehålla sin kropp». Heinroth p.19.

118. Vi medgifva gerna, att den gemensamma lifsprincipen är en hypothes; men det är bara hypotheser, hvarifrån psychologerna utgå; men hypotheserna bör vara sådane, att de slutsattser, som deraf kunna dragas, icke komma i strid med det allmänna sunda folkomdömet.

K. IDEEN OM DEN GEMENSAMMA LIFSPRINCIPEN VIDARE UTVECKLAD, MED AFSEENDE PÄ DET ALLMÄNNA FOLK-OMDÖMET ATT SJÄLEN ÄR KROPPENS LIF

119. När filosofen föreställer sig, att själen är ett väsende, så kan han omöjligen föreställa sig, att själen är kroppens lif; emedan

själen är så begränsad, att kroppen måste hafva sitt lif, och själen sitt lif.

Anm. Själslifvet består uti tänkande, vetande, viljande: det kan således icke bestå uti matsmältning och blodomlopp; och emedan filosofen uppfattar nervlifvet såsom ett, af alla organiska beting, oberoende och fritt verkande väsen, så kan han icke antaga (och detta med rätta) att själen är kroppens lif. Men han kan icke heller kasta bort förnufts själen utur sitt medvetande, och i dennas ställe antaga, att den gemensamma lifsprincipen är den kraft som verkar i båda lifven; derföre måste han behålla sin förnufts själ, och förkasta den gemensamma lifsprincipen, hvilken icke kan vara annat än — »en blind naturkraft».

120. Att det organiska lifvet skulle vara en verkan af, eller uppehållas af förnufts själen, det har ingen filosof vågat påstå.

Anm. Ehuru fri filosofens vilja är i nervlifvets sver, kan han dock icke med sin fria vilja beherrska det organiska lifvet, eller uppehålla detsamma; han kan icke hvarken med sitt förnuft eller med sin vilja hämma hjertats rörelser, bestämma matsmältningen eller utdunstningen, o.s.v. Derföre kan han icke påstå, att den förnuftiga själen uppehåller det organiska lifvet.

121. Hvad är det då för en kraft i menniskan, som utvecklar formerna, som skapar organerna? Monne det icke vara en blind naturkraft, genom hvilken verlden efter naturfilosofernas förmenande kommit till?

122. Visserligen vore det bra behändigt för den egoistiske filosofen, om han kunde så foga sina metafysiska tankar, att han blefve sin egen skapare. Men enär detta icke låter sig göra: så måste han så foga sina tankar, att då han icke kunnat skapa sig sjelf, han åtminstone kunde trösta sig dermed, att han ehuru i visst fall beroende af den blinda natur kraften, dock likväl genom sitt gudomliga förnuft och genom sin fria vilja, står vida öfver naturkraften, hvilken han till och med, mer än någon annan kan beherrska, genom sin viljas magt. Han behöfver då icke alltjämt tigga eller lefva på nåder. Det vore för hans stolthet påkostande, att känna sig beroende af en annans vilja.

123. Men ehuru gerna filosofen skulle vara sin egen skapare och

sin egen Herre, kan han dock icke förneka den handgripliga erfarenheten, att hans fysiska existens icke beror af honom sjelf. Mot sin vilja har han kommit till verlden; och utom sin vilja har han blifvit sådan, som han nu ser ut, och mot sin vilja måste han slutligen krypa ner i den mörka hålan, som kallas graf, afgrund, helvete.

124. Och denna blinda naturkraft, som så danar, skapar, uplöser och förstör, är ingenting annat än det organiska lifvet. Monne det icke vara möjligt, att det är samma naturkraft som sätter tankarne i gång; det vill säga af hjärtat utgå onda tankar, således icke af viljan, såsom filosofen föreställer sig, ehuru en del filosofer påstå, att förståndet tänker utan viljans tillhjelp, eller att tankarne icke äro beroende af viljan.

125. Filosofen föreställer sig, att »spontaneitas» eller sje[l]fverksamheten har sin grund uti ett fritt verkande väsen, förnufts själen, som icke kan vara det samma, som det organiska lifvet, hvilket är en blind naturkraft, och verkar oberoende af viljan. Skulle nemligen filosofen erkänna, att viljan är beroende af passionerna, så skulle han förlora den kära friheten, och dermed skulle han blifva hemfallen under djefvulens våld, och nödgas erkänna att »Gud allena är god».

126. Emellertid måste äfven filosofen erkänna, att förståndet, ehuru spontant, dock likväl tänker efter bestämda lagar; förståndet är således icke laglöst; men lagarne för tänkandet äro efter filosofens förmenande nedlagda i förståndet, icke i förståndsorganerna, som äro danade af den blinda naturkraften. Skulle nemligen förståndet vara beroende af organiska beting, så skulle det icke vara spontant: det skulle lida intrång i sin frihet, och detta tvång kan den stolte filosofen icke tåla. Ännu mindre kan han tåla något intrång eller någon inskränkning i viljans frihet, ty då skulle han gå under och blifva en »syndenes träl». Men filosofen måste säga som judarne: »vi hafva ingens trälar varit; vi äro frie födde».

127. Monne icke lagarne för själs förmögenheternas verksamhet vara nedlaggda uti de af lifvet danade organerna? Monne icke de lagar, som förståndet följer vid tänkandet, vara nedlagda uti förstånds organerna? Derpå vill icke filosofen ingå, emedan han just derföre antagit, att förnuftssjälen är ett fritt verkande väsen, hvilket icke alls beror af några organiska beting.

Anm. »Själen skall vara fri och allt mer lösgöras från stoftet; den bör vara kroppens herre, ej träl; verktygen skola ej binda utan tjena den». D-b.

Svar. Om med själen menas den gemensamma lifsprincipen så är denna ovillkorligen dock icke absolut fri; menas med själen det organiska lifvet, så är äfven detta fritt verkande efter bestämda lagar; men om själen är detsamma som nervlifvet; så är detta icke positive, utan endast negative fritt: det är beroende af organiska beting lika som organlifvet: det är dessutom beroende af det organiska lifvet; men så väl det ena, som det andra beroendet, förnekar filosofen. Ty filosofen har blifvit fri genom speculation: det är icke »Sonen», som haf gjort honom fri, utan sjelfviskheten: det är djefvulen, som har gjort honom fri.

128. Det är af största vigt, att noga bestämma, hvad som menas med själ. Kan filosofen bevisa, att förnuftssjälen är ett, af alla organiska beting, oberoende och fritt verkande väsen? Om vi ställa den gemensamma lifsprincipen i stället, så blir det ett helt annat förhållande. Förnuftssjälen kommer då att försvinna, såsom sådan, och med den begränsning, som filosoferna gifvit. I dess ställe kommer nervlifvet, hvilket är beroende af organlifvet: nervlifvet är en verksamhet i hjernans organen men grunden till denna verksamhet finnes uti organlifvet, och detta lif anser den enfaldiga vara den rätta själen.

Anm. Emedan den enfaldige oftast säger: »Mitt hjerta känner» i stället för: »Min själ känner», så betraktar han hjertat såsom själens centralorgan eller såsom den herrskande principen i menniskan. Och samma omdöme om själsförmögenheternas inbördes förhållande förekommer äfven i den Hel. Skrift, till ex. »min son! bevara ditt hjerta, ty deraf går lifvet». Men äfven den, som säger: »min själ känner», betraktar själen såsom object; han hänför känslorna till själen; men filosofen, som är känslolös, har ingen annan själ än sitt eget Jag; och derföre säger han: »jag känner». Han är också ingen annan än sitt eget Jag ansvarig för sina handlingar: och derföre säger han: »jag skall sjelf svara för mina gerningar».

129. Om själen är det samma som lifvet, så förlorar själen sin substantialitet; ty filosofen kan icke påstå, att lifvet är ett väsende,

enär han tillegnar hvarje lif en princip, hvaruti lifvet har sin grund. (Petrelli.) Med själens lif menar filosofen tänkandet, viljandet, eller med ett ord själens verksamhet: men själens lif är icke det samma som själen sjelf; och detta själens lif, är icke själens väsende, utan själen sjelf är väsendet: så tänker filosofen, derföre kan han icke föreställa sig, att lifvet är ett väsende.

Anm. Hvarföre kan icke filosofen tänka, att lifvet är ett väsende? Emedan under begreppet väsende ligger en stor hund begrafven. Det är en hemlig materialism, som åtföljer begreppet väsende. Man måste föreställa sig att väsende består af något ämne; men just detta kan icke tänkas om lifvet. Man kan icke föreställa sig, att lifvet består af något ämne. Men om själen har man kunnat tänka, att den består af något oförstörbart ämne. Skulle nemligen själen icke bestå af något oförstörbart ämne: så skulle den förlora sin substantialitet.

130. Lifvet är ett existentia sine essentia et sine substantia. Om nu lifvet är det samma som själen, så är äfven själen ett »existentia sine essentia et sine substantia».

Anm. Föreställningen om själens väsende är en tankevilla, som upkommit af den barnsliga föreställningen, att lifvet icke kan existera utan princip eller grund. Man är ifrån barndomen van, att betrakta lifvets förhållande till kroppen, på samma sätt, som man betraktar värmets förhållande till det värmeledande ämnet. Det värmeledande ämnet är det subject hvartill värmet hänföres som praedikat. Den värmeledande kroppen kommer då att betraktas, som värmens princip, emedan värmet förnimmes genom ett kraften ledande medel (organ), ehuru värmet sjelft är sin egen princip. Värmets princip är ingenting annat än värmet sjelft. Så är äfven lifvets princip ingenting annat än lifvet sjelft. Men det materialistiska förståndet kan icke fatta, att lifsprincipen och lifvet äro ett. Förståndet famlar efter någonting, som finns i sinne verlden; och detta är rätta anledningen, hvarföre filosoferna omöjligen kunna föreställa sig, att själens lif och själen sjelf äro detsamma.

131. Så vida lifvet icke är ett väsende, så kunna icke kroppen och lifvet vara så förenade, som tvenne väsenden; och om själen är det samma som lifvet, så äro icke kropp och själ så förenade, som tvenne väsenden. Menniskan är icke sammansatt af ett kroppsligt

väsende och ett andeväsende, utan menniskan är blott ett lefvande väsende: hon är icke sammansatt af 2, 3, eller 4 lefvande väsenden.

Anm. I frågan om »unio essentialis», »unio substantialis», och »unio mystica», såg man tydligen huru mycken villervalla metafysiken kunde åstadkomma i anthropologin och theologin. De theologiska striderna om treenigheten, om de tvenne naturerna i Christo, äfven som sakraments tvisten äro idel metafysiska spetsfundigheter. Helt annat blir förhållandet, om man i stället för väsende och substantialitet ställer lifvet, som är en kraft, hvilken i andeverlden svarar mot naturens krafter i sinne verlden. Kroppens fysiska krafter komma då att jämföras med den metafysiska kraften, som är lifvet. Uti ett sådant förhållande kan det icke blifva någon frågan om tvänne eller flere väsendens förening: det blir endast ett förhållande emellan kraft och kraft, emellan lif och lif.

132. När man med det materialistiska bibegreppet väsende och substantialitet i bakgrunden antager, att själen är allestädes närvarande i kroppen, så kan en »panpneumatismus» icke undvikas. Helt annorlunda är lifvets förhållande till kroppen: det är en »panpsychceismus», icke »panpneumatismus».

Anm. Petrelli säger: »man kan icke säga att själen är öfver allt och ingenstädes». Men då själen icke är qvantitet, så intar hon intet rum: den måste således i fysisk mening vara ingenstädes. Petrelli säger på ett annat ställe, »att själen verkar öfver allt i kroppen», således är den i metafysisk mening allestädes närvarande i kroppen. Det sistnämne antagandet inskränkes åter genom det påståendet, »att själens verkningar falla blott innom en viss sver». Ingenstädes har han närmare bestämt, om dessa antaganden gälla förnuftssjälen, eller någon annan lifsform. Om det organiska lifvet veta vi, att det är verkande öfver hela kroppen, ända till håret och naglarne; men det sensitiva lifvets verkningar falla innom en viss sver. Om förnufts själen veta vi icke huru och hvar den verkar. Då den är verksam innom sig sjelf, så behöfver den icke verka på kroppen, alldenstund den icke verkar genom organer. Det är då ett »opus ad inträ» som de scholastiska theologerna uttryckte sig. Skall åter förnufts själen verka på kroppen, så har filosofen icke gifvit oss någon annan anvisning, än att den verkar på kroppen genom viljan. Filosofen erkänner icke förstånds organer, förnufts

organer, minnes organer o.s.v.

133. Genom denna åsikt af lifvet blir läran om själen en verklig psychologi. Filosofernas lära om själen är onthologi, hvarest själens substantialitet antages. Andens substantialitet är icke fri från materialism, emedan själen består af ett ämne, likasom materien.

134. Men genom denna omsättning af själ och lif blir filosofen het om öronen. Han förlorar själen alldeles ur sitt medvetande. Och det som värre är: han tror det vara ett försök att tillintetgöra själens odödlighet.

135. Men hvad den saken angår, så få vi förklara 1:mo, att själens odödlighet är mycket säkrare genom den allmänna folktron, som grundar sig på känsla. Filosofens bevis för själens odödlighet, äro icke tillfrids ställande; det kan icke apodictice bevisas, att själen är odödlig; och derföre måste det bero på hvars och ens öfvertygelse. De nationer, som icke hafva någon själ utan endast ett lif, äro bättre öfvertygade om själens odödlighet, än någon filosof har varit.

136. Själens odödlighet vinner alldeles intet stöd af den metafysiska bestämningen väsende, ty om lifvet kan ingen tänka att det dör, emedan det är, men består icke af något. Men så snart man tänker sig själen såsom ett ämne, hvaraf den skulle bestå: så blir äfven dess dödlighet tänkbar.

137. Hvarföre är det tänkbart, att hvarje väsende kan förgås? Emedan det ligger i begreppet väsende, någonting materialistiskt, någonting ändligt och förgängligt; ty begreppet väsende har menniskan först inhämtat af materien. Filosofen har försökt, att bevisa själens odödlighet; men bevisen äro icke öfvertygande för alla; och de skulle icke vara öfvertygande för någon, om icke den allmänna folktron låge till grund för öfvertygelsen.

Anm. Det är ingen annan än de argaste fritänkare, som nekat själens odödlighet. De franska psychologernas materialism i förra seklet verkade småningom den öfvertygelsen, hos de bildade klasserna, att »tron på själens odödlighet hörde till menniskoslägtets dårskaper». Uti denna tro, som blef en lag i conventet, kan man finna en orsak till terrorismens ohyggligheter. Tag bort fruktan för ansvar, och menniskan skall förvandlas till en tiger.

138. Mot förestående grundsattser i psychologin, nemligen att själen är ett lif, och icke väsende torde filosofen invända, att det som endast är en kroppens egenskap, till ex. det organiska lifvet, måste försvinna, när kroppens tillvaro upphör. Om själen är en kroppens egenskap blott, och icke väsende eller substans: så måste själen försvinna när kroppen dör. Men om vi toge filosofen på orden, då han talar om ett tillstånd utom tid och rum, hvarest han så ofta svänger sig på det transcendentela fältet, så kunna inga qvantiteter äga rum utom tid och rum. Om själen icke är en extensiv utan endast intensiv storlek, d.v.s. kraft; så har ingen filosof hittills kunnat bevisa, att massa och kraft tillintet göras på samma gång; eller att kraften måste försvinna när massan uphör att vara till.

Anm. Det är visserligen tänkbart, att den fysiska kraften uphör att verka när massan försvinner, eller att massa och kraft äro så beroende af hvarandra, att det ena icke kan existera utan det andra; men det är äfven lika tänkbart, att massa och kraft icke nödvändigt måste coexistera: det kan vara en möjlighet att kraften kan existera utan massa. Det kan ock vara en möjlighet, att kraften icke kan existera utan massa. Det kan ock vara en möjlighet, att kraften är massans väsende och substans. Men då ingen af dessa sattser kunna bevisas, så måste man lemna dem derhän. Så mycket är säkert, att den metafysiska kraften (lifvet) icke är proportionerlig mot massan, såsom den fysiska kraften (tyngds kraften); ty lifs kraften kan vara störst uti den minsta massan och minsta volumen, till ex. i fröet, i ägget, i fostret o.s.v.

139. Ehuru lifvet icke är en qvantitet, kan det likväl upfattas som qvantitet, då det subjectiva upfattas objectivt. I drömmen till ex. upfattas det subjectiva objectivt: en känsla, hvar till grunden kan ligga i blodet och nerverna, objectiviseras och blir qvantitet.

Anm. Man har velat hämta bevis för själens verksamhet utan organer, bland annat af drömmar; men dessa bevisa fast mera, att själen icke kan verka utan organer i tid och rum, eller så länge den är förenad med kroppen. Nattliga pollutioner och andra naturliga behof ske ofta i sömnen, men objectiviserade, så att den som har behof av uttömning, tycker sig vara på ett rum i den och den ställningen, sysselsatt med uttömningen, antingen uttömningen sker i sömnen eller icke. Man kan väl icke påstå, att sådant sker i själen allena, hvad som verkligen sker i kroppen. Så är det äfven

med mararidning och andra drömmar, som bero af någon oordning i blod cirkulationen. Det är en obehaglig känsla, som upfattas objectivt, eller upväcker nervverksamhet.

Anm. 2. Då menniskan icke drömmer, är själen (hjernan) overksam i sömnen. (§ 27. Anmärkn. 3.) Detta bevisar, att ingenting sker i själen, som icke tillika sker i kroppen.

Anm. 3. »Att själen är overksam i sömnen, utom då man drömmer, behöfver bevis». D-b-

Svar. Med själ menas nervlif. Bevisen finnas uti § 27. Anm. 3.

Anm. 4. »Att ingenting sker i själen, som ej tillika sker i kroppen, tyckes mig ej vara nöjaktigt bevist». D-b-

Svar. Att all själsverksamhet är tillika organverksamhet, kan icke bevisas på annat sätt än genom anatomiska experimenter. Vill den som tviflar låta afsåga en del af sin hufvudskål, medan han lefver: så kunna de andra tviflarne få betrakta hjernans rörelser under tänkandet. Den som skrifver denna afhandling har kännt, långt förr än Combes afhandling var honom bekant, att förståndets ansträngning under tänkandet är »hjernebråk»; och författarens omdöme grundar sig på den omedelbara känslan. Förf. har stundom mödat hjernan så länge med tänkande, att den blifvit fatigerad: och deraf har förf. blifvit öfvertygad derom, att allt tänkande och minnande är hjernebråk.

Anm. 5. »Om man i drömmen tänker sig till China, ej behöfver kroppen möda sig med den resan». D-b-

Svar. Hjernan måste röras, för att komma till China. Utan hjernans rörelse kan tanken icke komma ur fläcken.

L. FILOSOFENS FÖRNUFTS SJÄL SÅ BEGRÄNSAD, SOM DEN FRAMSTÄLLES AF PETRELLI, MÄTTE ICKE FINNAS TILL

140. Förnufts själen skulle vara ett väsende, som har grunden till sin verksamhet i sig sjelft. Den skulle vara oberoende af alla organiska beting. Den tänker utan organer, mins utan organer o.s.v.

Anm. »Grunden till själens verksamhet är väl i Gudi». D-b-Svar. Så

vida Gud i skapelsen förlänat menniskan naturliga kropps och själs krafter, så kan man säga, att grunden till själens verksamhet är af Gudi, men då menniskan missbrukar både kropps och själs krafterna till onda tankar onda begärelser, onda handlingar o.s.v. så måste denna anmärkning af Db betydligen inskränkas och begränsas sålunda: att grunden till den naturliga menniskans själs verksamhet är helt och hållet af djefvulen: men äfven den väckte syndaren måste erkänna, att grunden till hans själs verksamhet är oftast af djefvulen; ja! äfven den benådade måste erkänna det samma.

141. Många omständigheter bevisa, att den filosofiska förnufts själen existerar endast i filosofernas skalle. Det är en tankevilla, som filosoferna icke kunna rätta, så länge som de förkasta läkarenas anatomiska och fysiologiska rön.

142. Filosofen medgifver, att menniskan tänker i tiden, alldenstund det fordras en tid för att tänka; men han vill icke medgifva, att menniskan tänker i rummet: d.v.s. filosofen kan icke neka den erfarenheten att tankarne följa successivt på hvarandra (det behöfs en tid för att tänka) men tankeföljden i tiden sker icke genom någon materiens rörelse i rummet. (Petrelli § 87. Heinroth § 53.)

143. Men monne detta vara conseqvent tänkt? Tid och rum äro så betingade, att hvad som sker i tiden det sker också i rummet. Tiden är en rumförändring. (Tempus est mutatio loci.) Tid och rum stå i det förhållande till hvarandra, att hvad som sker i tiden det sker också i rummet.

144. Man kunde invända, att förnufts själen tänker i tiden, emedan den genom sinnena förnimmer den yttre rumsförändringen. Men vore förnuftssjälen befriad från alla organiska beting, så skulle icke rumförändringens blotta åskådning hindra den, att tänka fritt, eller oberoende af materiens rörelse. Medvetandet af den yttre tids följden borde icke hindra tankarnes gång. En tids följd utom själen, borde icke hafva med sig en tids följd innom själen, derest icke tankarne skedde medelst en materiens rörelse i rummet.

145. Men den omständigheten, att själen tänker i tiden, bevisar att själen tänker i rummet, eller medelst organer, som röra sig i rummet. Detta bekräftas af känslans vittnesbörd. Man känner, att tankekraftens ansträngningar kosta på hjernan: lika så minnets ansträngning. Organet mattas genom tänkandet och minnandet.

(§ 25.) Är nu filosofen så förhärdad, att han icke känner detta, så måste det vara han allena, som tänker utan att möda hjernan.

146. Att själen verkar medelst organer, bevisas ibland annat deraf, att hjerneskador förorsaka en rubbning i själsförmögenheternas verksamhet, med flere bevis, som finnas anförde i afdelningen (B), hvartill ännu kan läggas flugsvampens, och alkoholens inverkan på inbillnings kraften o.s.v.

Anm. Heinroth låssas icke begripa, »huru blodströmmar kunna upväcka tankar och föreställningar»; men man behöfver icke mera, än taga sig ett rus, så får man se »qvadraten circulera». Om främmande ämnen i blodet kunna upväcka tankar och föreställningar, vist kunna äfven blodets egna beståndsdelar hafva samma verkan. Hvarföre medföra vissa sjukdomar yrsel? Hvarföre kan man mista förståndet genom utsväfningar? Hvarföre kunna passionerna skrufva om tankarne, och gifva viljan en annan riktning? Och hvarföre kunna vissa sinnessjukdomar botas genom naturliga medel? Allt detta bevisar, att förnufts själen är beroende af organiska beting.

147. När vi sammanfatta alla dessa förnufts skäl, emot filosofens förnufts själ, så är jag nästan rädd, att den krymper ihop till mindre än intet. Förnufts själen är endast en kraft, som rörer organerna, och denna kraft behöfver man icke nödvändigt söka i hjernan, den kan hafva sin yttersta grund i hjertat, i lefvern, i mjelten, i magen, i små tarmarne. Förnufts själens verkningar äro ingenting annat, än de förnuftiga organernes rörelser, eller »motus agiles in cerebro». Själs förmögenheternas närmaste princip, substans eller väsende äro de förnuftiga organerna: hvilka filosofen af misstag och egenkärlek anser för ett väsende. Han misstar hjernan för ett andeligt väsende. Men den kraft, som rör organerna kan man kalla vilja eller den punkt i hjernan, hvarifrån nervi voluntarii hafva sin utgångspunkt.

Anm. De äldre fysiologernas grundsattser låta visserligen materia¬listiska, såsom till ex. tankarne äro: »Motus agiles in cerebro». Dessa motus agiles har jag mer än en gång hört begabbas af filosoferna; men osäkert är det likväl, om filosofen kan ställa några andeliga eller spiritualistiska rörelser i stället, som icke lukta af egoism och oxgalla. Åtminstone har man sett de djerfvaste

speculationer i andeläran stranda mot fysiska omöjligheter. Motus agiles in cerebro, äro nu mera verkliga rörelser, sedan det har blifvit bevist, att hjernan är i rörelse, när menniskan tänker (§ 27: 3). Men den kraft som sätter tankarne i gång är viljan; denna har sin yttersta grund i hjertat, som är den herrskande principen i menniskan.

148. Orsaken hvarföre vi gå så strängt åt filosofens förnufts själ är denna. Filosofen lefver mest i sin förnufts själ, och genom denna lefver han i Gud; han sofver i Guds famn, och är Guds närmaste bröstarvinge. Han har en fri vilja, och är genom denna dygdig och syndfri som en engel; med ett ord: han kan icke vara brottslig, han behöfver ingen försoning.

149. Vi andra uslingar, som känna oss vara stadde i den djupaste moraliska förnedring, och så långt skiljde från Gud genom synden, att vi ofta se djefvulen och afgrunden framför oss, skulle icke missunna filosofen den höga moraliska rang, som han af egen drift behagat intaga, om icke hela herrligheten tillkommit genom en likadan illusion, som förnufts själen.

150. Likasom han misstager den i svarta blodet simmande hjernan för förnufts själ: så misstar han äfven det svarta blodets verkan på medvetandets organ, för det rätta moraliska elementet. Den egoistiska känslan, som upkommer genom de egoistiska passionernas inverkan på hjernan, är en Gudomlig stråle nedlaggd i förnuftet; egoismen uppenbarar sig såsom det allgiltiga, rätta, sanna, sköna och goda: med ett ord: sjelfviskheten eller Jaget är det högsta goda uti filosofens skalle; och när filosofen skådar sin egen bild uti egoismens spegel: så tror han sig skåda Gud sjelf. Derföre förgudar han förnuftet, och när han tror sig vara Guds intimaste vän, då är han djefvulens intimaste vän, utan att sjelf veta det.

151. Vi vilja derföre draga ner förnufts själen ifrån dess tomhet till organerna i hjernan, och derifrån till hjertat, till lefvern, till mjelten, till småtarmarne, och till det öfriga syndiga köttet, på det filosofen må förnimma att hans andra vilja, som icke är hans egen (Petrelli), är djefvulens vilja, hvilken filosofen, uti sitt naturliga tillstånd efterföljer. Då han genom förnufts själen tror sig lefva i Gudi, påstå vi, att han genom den oförnuftiga själen (köttsjälen) lefver i

djefvulens herradöme. Är han genom den fria och förnuftiga viljan dygdig och syndfri i sina egna ögon; så är han genom den ofria viljan syndig och förnedrad i Guds ögon, och behöfver försonas med sitt lifs uphof.

152. Hvad som hittills blifvit sagt om lifvet och själen är till en del grundat på obevista förutsättningar eller hypotheser; men vi böre närmare bestämma dessa hypotheser, för att komma till ett resultat. Det är egentligen slutsattserna, som skola visa, om förutsättningarne äro tagne ur luften. Vi vilja tills vidare låta filofsojfen behålla sin förnufts själ, under det vi närmare undersöka lifvet och dess verkningar.

M. LIFVETS TILLKOMST OCH UTVECKLING

153. Vi känna väl, att vi äro till, men vi vete icke bestämt, huru vi kommit till. Allt hvad de erfarnaste läkare hittills berättat oss om aflelsen, grundar sig för det mesta på obevista hypotheser. De äldre fysiologerna förestälde sig att en »homunculus», eller en menniska i miniatur låg förborgad i mannens säd. Denna teori har nu blifvit öfvergifven och andra hypotheser hafva kommit i stället. Heinroth har framstält en konstig generations process, grundad på polarisation, men denna teori kan lika litet som andra aflings teorier bevisas.

Anm. »Till en början måste vi betrakta aflelse momentet såsom den första skapelse acten, hurusom de alstrande krafterna träda, såsom incitament ifrån faderns och såsom reaction från moderns sida, med hvarandra i ett förhållande af växel-incitation, eller i ett polariskt förhållande. Bägge aflande krafterna såsom incitations poler, möta hvarandra, utstrålade eller utgjutna som vätskor, den manliga med charakteren af bildande, formgifvande kraft, den quinliga med charakteren af formemottagande, eller af ett ämne, som skall utbildas. Den quinliga vätskan såsom bildningsämne, som ett flytande frö till den gestalt, hvilken skall bildas, omfattas och inneslutes i rummet af den manliga såsom incitationsprincip för bildningen, då den manliga vätskan stelnar till form af eggomklädnad eller frukthinna. Då upstår ovulum, hvars retningspol är den faderliga omklädnaden, och reactionspol den af omklädnaden inneslutna moderliga plastiska droppen. Bägge incitera hvarandra ömsesidigt». (Heinroth § 30.) Dock tillägger han uti anmärkningen:

»Detta är visserligen icke några förhållanden, hvilka kunna ses med ögonen, eller varseblifvas under förstorings glaset; men [hvad] det blotta obeväpnade ögat skådar, upmanar förståndet, att efterspana villkoren för, och förhållandet med det för åskådningen framställda samt att sluta från det hela till det enskilda, från det stora till det lilla». Ibid. Vi måste dock komma med ett — men [:] och om ingen har sett det med ögonen, så kan hela aflelse teorin vara falsk. Uti ett vanligt ägg är hvitan nervlifs ämnet, och gulan organlifs ämnet, som man kan sluta af organernas successiva utveckling. Hvitan och gulan föreställa de tvenne lifvens organer, som skola utbildas, men icke kan man derföre påstå att hvitan är det manliga sperma och gulan det quinliga sperma.

154. Om vi betracta aflelsen i en blomma, till ex. Parnassia palustris, så finna vi, att den ena ståndaren efter den andra lutar sig neröfver pistillen. Det frömjöl, som ståndaren släpper ifrån sig, sjunker ner i äggstocken, och blandar sig der med en vätska, som finnes förut i äggstocken. Denna förening af tvenne grundämnen — manlig och quinlig säd — utgör början till det blifvande fröet.

Anm. »Ett obefruktadt frö, eller fröämnet innehåller i sitt skal en slemmig [sockerhaltig] vätska groddvätska (liquor amnii), hvaruti kort efter befruktningen visar sig, såsom en liten punkt, första brodden till växtämnet, eller grodden; detta ämne är fäst vid fröämnet medelst en sträng, som i början är så fin, att lifspunkten tyckes fritt simma i vätskan». (Hartm. Ed. 3. § 43.)

155. Man känner dock icke, efter hvilka lagar denna förening sker. Man vet icke om det är kemisk, dynamisk, chrystallinisk frändskap, eller polarisation; men man kunde kalla den lag, efter hvilken denna förening sker — för — vitalfrändskap.

Anm. Alla frändskaper äro särskilta slag af naturkrafter: och så vida menniskans kropp eller materien kan vara underkastad dessa krafters inverkan, så kan fysiologen med mer eller mindre framgång undersöka, hvilka af dessa krafter äro mest verksamma vid aflelsen; men han bör dock icke förgäta, att lifskraften är af en annan natur, än de krafter som verka i den liflösa naturen. Så snart lifs kraften tillkommer, kan materien betraktas som lefvande. Det måste, vara af mycken vigt att undersöka, om lifskraften tillkommer i samma ögonblick, som aflelsen sker, eller om den tillkommer först efteråt.

156. Att aflelsen i djurriket sker efter samma lagar, som aflelsen i växtriket, nemligen genom en förening af tvenne grundämnen, det torde väl knappast betviflas av någon. Att både man och quinna har säd, är enligt med uppenbarelsen: det heter nemligen i 1. Mos. B. Quinnones säd skall söndertrampa ormens hufvud. Att rationalisterna betvifla Frälsarens öfvernaturliga aflelse, har sin grund deruti, att de betrakta sig sjelfva som Gudar; i alla fall kan rationalisten ännu mindre än läkaren begripa den naturliga aflelsen.

157. Aflings begäret hos quinnan är under vissa perioder stegradt, liksom hos djuren; då äfven conception säkrast sker. Man kan sluta af aflings begärets periodiska stegring, att det finnes hos båda könen ett ämne, som retar slemhinnorna, liksom magsaften retar magens hinnor, hvarigenom begär efter mat upkommer.

158. Att ägget har lif eller lifsprincip straxt efter conceptionen, derom äro alla fysiologer ense. — Men har det späda fostret äfven en själ? Det är icke så lätt att afgöra. Bichat påstår, att själen är i fostret strax efter conceptionen. Men det kommer an på hvad som menas med själ, eller huru själen begränsas. Om med själ menas det samma, som filosofen kallar förnufts själ, så kan hvar och en lätt begripa, att en sådan själ icke finnes i fostret. Menas åter med själ det samma, som nervlif, så finnes icke det heller i fostret straxt efter conceptionen. Menas med själ det organiska lifvet, så är det väl en möjlighet, att detta är verksamt i fostret straxt efter conceptionen; men alldeles obetingadt kan icke detta antagas: det kommer derpå an, om man kan antaga, att lifs kraften är verksam uti ett tort frö, eller uti ett ovärmdt ägg. Men om med själ menas lifsprincip: då är Bichats påstående enligt med sanna förhållandet. Möjligt kan det likväl vara, att lifsprincipen icke är verksam straxt efter conceptionen.

159. Så mycket är säkert, att det finns en lifsprincip i fostret straxt efter aflelsen, och om nu med själ menas detsamma, som lifsprincip, då medgifves, att själen finnes straxt efter conceptionen. Men hvad menas med lifsprincip? Är den ett väsende? Har den substantialitet? Vi skulle föreställa oss att lifsprincip är en metafysisk kraft, som förståndet icke kan fatta. Det finns dessutom många krafter i naturen, som förståndet hittills förgäfves försökt att fatta. För känslan är lifsprincipen förnimbar uti sin verksamhet, men lifsprincipen sjelf eller det förborgade lifvet, kan ingen fatta, hvarken

med förståndet eller känslan. All vår kunskap om lifs principen, måste bero af slutsattser.

160. Vi kunna föreställa oss, att lifsprincipen är ett resultat af de tvenne grundämnenas vital förening. Principen är icke i någondera grundämnet. Alltså kan man icke säga att lifs principen fortplantas. Ty om endera grundämnet saknas, eller om endera grundämnet icke är conceptibelt, så blir det ingen vital förening, icke heller någon lifsprincip.

161. Men då vi tala om förening af tvenne grundämnen, så måste vi äfven begagna oss af kemiska termer, ehuru föreningen icke derföre är en kemisk förening. Uti chemiska föreningar talas om »mättande», hvilket vill säga, att en viss determinerad quantitet af grundämnen ingå i hvarandra. Vanligen emottager icke det grundämne, som skall mättas större quantitet af det andra grundämnet, än hvad som behöfves till dess mättande. Men i anseende till materiens delbarhet, som några påstå, kunna ske in infinitum, måste det äfven vara tänkbart, att en partikel mer eller mindre än hvad som jämt behöfves till mättandet, kan ingå i föreningen.

162. Om nu det ämne, som skall mättas, icke blir öfvermättadt, utan undermättadt, så måste den undermättade principen blifva den rådande. Om åter det grundämne, som skall mättas, blir öfvermättadt, så måste den öfvermättande principen blifva rådande; om hvarken öfvermättning eller undermättning eger rum: så kan hvarken den öfvermättande eller undermättande principen blifva rådande.

163. Detta sätt att förklara orsaken till de olika könen, kan vara lika rimlig, som de många andra förslags meningar, hvilka blifvit framhafde. Man kan icke på annat sätt förklara, hvarföre somliga få bara gossar, andra bara flickor, om icke grunden här till låge i den manliga och quinliga sädens proportionerlighet. Vi föreställa oss, att den quinliga säden är det grundämne, som skall mättas: blir detta grundämne öfvermättadt: så blir den manliga principen rådande; blir det undermättadt, så blir den quinliga principen rådande; blir det jämt mättadt, så blir det en hermaphrodit.

Anm. Jag har hört berättas, att en läkare från Götheborg hade skrifvit till Vetenskaps Societeten i London, att om han finge en

viss summa penningar, skulle han uptäcka hemligheten med de båda könen. Men han fick till svar, att han för menskligheten skull, skulle förtiga denna hemlighet, om han också kände den. Visserligen har man gissat, att quinnan hade några äggstockar praedisponerade för den manliga, och några för den quinliga affödan, och att det följakteligen komme an, på hvilken sida hon ligger under coitus; men denna förslags mening lär icke hafva bekräftadt sig. Man kunde äfven föreställa sig, att orsaken till de olika könen finnes hos mannen: att det kunde komma an på en olikhet i testiklarne: men då det verkligen finnes hermaphroditer, så duger icke denna förslags mening. I alla fall lärer denna hemlighet förblifva en hemlighet. Heinroth har icke alls inlåtit sig i någon slags förklaring rörande könens första upkomst.

164. Af stora föräldrar födas merändels stora barn, emedan qvantiteten å båda sidor är större; af små föräldrar födas små barn, emedan qvantiteten å båda sidor är mindre. Af somliga föräldrar födas några små och några större: emedan quantite[te]n af grundämnena varit olika vid olika tillfällen. Ur samma synpunkt kunna äfven batard alstringar bäst förklaras. Om nemligen grund ämnena ega den vital frändskap till hvarandra, att en vital förening kan ega rum: så blir det en batard alstring, i motsatt fall icke.

Anm. Batard alstringar upkomma mellan närslägtade arter så väl i växt- som djurriket; och torde äfven kunna fortplantas; det finns äfven batard alstringar, som icke kunna fortplantas, till ex. hälften menniska och hälften oxe.

165. Om nu själen är det samma som lifsprincipen, så behöfver man icke fundera länge, huru och när själen kommit till. Lifsprincipen är närvarande i fostret straxt efter aflelsen; den är en produkt af de tvenne grundämnenas vitalförening. Lifsprincipen fanns icke i någondera grund ämnet för sig, men den tillkom genom grundämnenas vitalförening.

166. Men häraf följer äfven, att kropp och själ äro samtidiga. Själen har icke framalstrat sin kropp, ej heller har kroppen framalstrat sin själ. Den som frambringar måste vara till före det frambringade (så är förhållandet i tid och rum). Men nu existerar icke den lefvande kroppen före själen, ej heller existerar själen före den lefvande kroppen.

Den döda materien är till före själen, nemligen mannens och quinnans säd, före vitalföreningen. Alltså äro den lefvande kroppen och själen samtidige, icke den döda materien och själen.

Anm. »Att själen framalstrar sin kropp, är en stor villfarelse». Heinroth. Det kommer an på, hvad som menas med själ. De krafter som höra till nervlifvets sver, kunna icke frambringa någon matsmältning, eller blodcirkulation. Menas åter med själ det organiska lifvet, så låter det tänka sig, att denna själ bidrager medelbarligen till organernas bildning utaf ett förhanden varande ämne, åtminstone kan ingen organisk kropp bildas utan en i organismen inneboende lifskraft, hvilken af det förut gifna materiela ämnet utvecklar organerna, och bildar formerna. Denna lifskraft är utan tvifvel en skapande kraft, ehuru äfven de fysiska krafterna måste medverka, såsom man kan finna af kycklingens utbildning i ägget. Utan värme kan ingen organism utbildas. Men utan lifsprincip kunna icke heller naturens krafter utveckla annat än döda former, t.e. chrystaller.

167. Ehuru kropp och själ äro samtidiga; ehuru den ena icke är orsak till den andras existens, så följer dock icke deraf, att de agera mot hvarandra, såsom 2ne väsenden. Ty lifs principen är intet väsende, utan endast en metafysisk kraft. Men kroppen står under inflytelse af många fysiska krafter, och dessa kan icke lifskraften uphäfva. En lefvande kropp är väl något lättare än en död kropp, men huru mycket lifs kraften upphäfves af tyngds kraften, lärer icke vara utrönt. Den kraft hvarmed materien agerar mot lifvet äro de fysiska krafterna. När de fysiska krafterna få öfvervigten så dör kroppen. Om lifs kraften finge öfvervigten, så skulle kroppen blifva odödlig. Striden emellan materie och ande äro en strid emellan lif och död. De fysiska krafterna äro här den metafysiska kraften motsatta.

Anm. Att lifs kraften uphäfver en del af tyngds kraften, är allmänt bekant. Men det torde vara mindre bekant, att den som innehafver det andeliga lifvet i fullare mått, är lättare än en andeligen död. Detta låter för profana öron alldeles otroligt, men förf. har fått erfara det under umgänget med de väckta. Häraf kan man ana till Frälsarens gående på vattnet, och trons kraft hos Petrus, som dock svigtade.

168. Fostrets organiska lif är i början beroende af modrens lif: det är icke sjelfständigt; men ju mera organerna utbildas, desto sjelfständigare blir det, och till slut kan det hafva lifvet i sig sjelft, det kan lefva på egen hand.

Alla hafvande quinnor borde tänka på sitt andra lif. Men detta lif är dem icke så kärt inom, som utom moderlifvet. De borde likväl besinna, att djefvulen som af begynnelsen är en mandråpare, kan dräpa fostret i moderlifvet, genom häftig vrede, sorg, fruktan; modren kan förse sig, eller annars förderfva sig.

N. FÖRNUFTSSJÄLENS TILLKOMST

169. Låtom oss ponera, att det finns en förnuftssjäl så begränsad, som filosofen antager den. Låtom oss vidare ponera, att denna själ är ett sjelfständigt väsende: (ens simplex) således icke det samma, som vår lifs princip; och låtom oss vidare ponera, att denna själ upkommer »in instanti» (Völdike); då blir frågan, uti hvilken period af fostrets utveckling tillkommer förnuftssjälen? Derom har Petrelli ingenting, icke heller Heinroth.

170. Det första tekn, som skulle tillkännagifva en sådan substans, borde vara sjelfmedvetandet. Om det finns en själ, som icke har sjelfmedvetande, icke heller existerar uti någon annans medvetande, en sådan själ måtte icke finnas till. Att vara till, är det samma som verka och emottaga verkan (agere et existere idem est). Men det som hvarken kan verka eller emottaga verkan, är icke till. Substantia non existit ante existentiam suam. Ett väsende kan icke vara till, för än det kan verka och emottaga verkan.

171. Filosoferna synas antaga, att sjelfmedvetandet icke är själens väsende. Men då sjelfmedvetandet icke är själens väsende, så måste sjelfmedvetandet hafva sin grund uti själsväsendet. Nu blir således frågan denna: vid hvilken period får fostret sjelfmedvetande?

Anm. Att sjelfmedvetandet icke är själens väsende, kan man sluta deraf (på filosofernas vägnar) att det icke kan bevisas, att sjelfmedvetandet består af något ämne. Men sjelfmedvetandet kan hafva sin grund i själsväsendet.

172. Fysiologerna och filosoferna påstå allmänt, att barnet icke har sjelfmedvetande, förr än efter födelsen. Om nu själen och sjelfmedvetandet äro samtidiga, så skulle barnet icke hafva någon själ före födelsen. Men detta strider alldeles emot det allmänna folkomdömet, som antager, att barnet har själ så snart det har fått lif. Det allmänna folkomdömet, anser själen och nervlifvet för samtidiga.

Petrelli säger (§ 269): »Lifvets första upvaknande till sjelfmedvetenhet framträder i känslan». Han gör äfven en skilnad emellan sjelfmedvetande och sjelfkänsla. Uti § 274 säger Petrelli: »Sjelfkänslans första gryning yttrar sig såsom en känsla af kroppen. Strängt taget är denna känsla af vår kroppslighet ingen sjelfkänsla; ty kroppen utgör icke menniskan sjelf. Också är den kroppsliga känslan icke kroppens utan själens känsla». Detta omdöme må stå tills vidare för filosofens räkning. Vi kunna göra den slutsatts af författarens omdöme, att när sjelfkänslan vaknar är själen redan till, emedan sjelfkänslan hörer icke till kroppen utan till själen. Men när vaknar sjelfkänslan?

173. Att barnet har själ, så snart det har lif, är den allmänna folktron. Här menas med lif det sensitiva lifvet, eller nervlifvet. Frågan är i dogmatiskt hänseende af vigt, emedan Augustinus påstod, att odöpta barn icke blifva saliga. Då ett barn kan födas med lif, så snart det har fått lif, så vore det nödvändigt att veta, vid hvilken tid den förnuftiga själen kommer till. En del föräldrar döpa sina barn i moderlifvet, när födelsen är långvarig, och endast hufvudet är framfödt. Psychologerna borde derföre uplysa theologerna, om själen och nervlifvet äro samtidiga. Har fostret själ förr än det fått lif, så blir frågan: hvad det då är för skillnad emellan själen och växtlifvet? Månne den, att själen har substantialitet, men växtlifvet icke? Dock synes Petrelli vara i tvifvel, huruvida det organiska lifvets princip är ett väsende.

Anm. Vi måste här knipa åt litet hårdare med metafysiken, emedan nu tidens filosofer fara åstad som buffeloxar, med sin förnuftslogik, uti hvilken de svänga sig på det transcendentela fältet, som påfåglar.

175. Att fostret har sjelfkänsla så snart det har fått lif (nervlif), synes påtagligt. Det allmänna folkomdömet säger oss, att lif och känsla följas åt. Men i fysiologiskt hänseende upkomma känslorna

genom blodets impulsion och nervernas reaction på hjernan. Det bör äfven anmärkas, att modren är ömast om lifvet, innan fostret fått lif. Barnets lif beror då helt och hållet af modrens lif, äfven som miss fall i den perioden åtföljas af svåra blodflöden.

176. Sådana känslor, som bero på blodets impulsion, kan barnet i moderlifvet icke sakna. Genom det nära samband, som är emellan modren och fostret, måste fostret hafva känning af modrens passioner. Modrens passioner förändra häftigheten i blodomloppet. Äfven blodets beståndsdelar förändras genom de olikartade ämnen, som afsilas från passions organerna under det passionerade tillståndet, till ex. under det upretade tillståndet, afsilas mera galla än vanligt, och insupes i blodet. Det är således en fysiologisk sanning, att modrens passioner under grocessen, inverka på barnets blifvande temperament och moraliska karaktär. Men detta arflyte kan filosofen icke få i sin inbillning. Ty filosofens moraliska karaktär beror af viljan, icke af temperamentet.

Anm. Alla fysiologer äro ense derom att temperamentslyten gå i arf. (Descuret pag. 38, 39.) Det är också endast en förnäm okunnighet, som vållar, att filosoferna icke gå in derpå.

177. Af föregående § följer, att hastigheten i blodomloppet icke alltid är lika, hvarken hos modren eller fostret. Barnets känslor kunna således rätta sig efter modrens känslor. När Mariae hällsning nådde Elisabeths öron, intogs denna sednare af en angenäm känsla, som hade en högre profetisk sinnesstämning till följd. Denna höga sinnesstämning verkade äfven på barnet i hennes lif.

Anmärkn. Konung Jakob den 2:dre kunde icke tåla åsynen af ett blottadt svärd, emedan hans moder blifvit skrämd deraf under grossessen. Johannes Döparen blef upfyld af den Helige Ande i moderlifvet. Seths efterkommande kallades för Guds söner för sin fromhet och Guds fruktan. Allt detta kan hafva sin naturliga grund, ehuru den jernstyfva filosofen icke tror på sådant skrock. Vi hafva den erfarenheten, att christendomen icke kan gå i arf; men väl den naturliga fromheten.

178. Det är således mer än sannolikt, at barnet har känslor i moderlifvet. Att det känner smärtan är alldeles utom allt tvifvel. Men känner det smärtan vist känner det äfven smärtans motsatts. Med ett ord: då de inre känslorna, som upväckas genom blodets

impulsion, och nervernas reaction på hjernan, icke alltid äro enahanda: så upkommer ett dunkelt medvetande af de olika föremålen, som göra intryck på medvetandets organ, och deri ligger grunden till den frivilliga rörelsen i moderlifvet.

179. Man har anmärkt rörelse hos hjernlösa foster (Bichat) och i anledning deraf har man antagit, att fostrets rörelser icke hafva sin grund i samma organer, som den fullväxta menniskans. Men det kommer an på huru långt det organ sträcker sig, hvarifrån den frivilliga rörelsen har sitt ursprung. Icke kan hela hjernmassan vara viljans organ. Den frivilliga rörelsen kan ju utgå från lilla hjernan, om också stora hjernan saknas. Descuret påstår, att den frivilliga rörelsen härrör från barnets behof att ändra läge.

180. Anatomer hafva anmärkt, att pullsåder systemet utbreder sig på den subjectiva delen af hjernan hvilken således är närmast utsatt för blodets impulsion. Denna del af hjernan afficieras således af det röda blodet, under det den objectiva delen af hjernan afficieras af svart blod. Om nu hjernan kan afficieras af främmande beståndsdelar inmängde i blodet, t.e. alkohol, ether, rent syre m.m. så måste den äfven kunna afficieras af det röda och svarta blodet, och hvarderas verkan på hjernan kan vara olika.

181. Deraf kan göras den slutsatts att den del af hjernan, som mest afficieras af det röda blodet, har en annan förnimmelse deraf, än den delen af hjernan, som mest afficieras af det svarta blodet. Vi kunna kalla den delen af hjernan, som afficieras af det röda blodet, för det subjediva medvetandets organ, eller de inre känslornas organ, men den objectiva delen af hjernan kalla vi: det objectiva medvetandets organ?

182. Nu måste väl filosofen medgifva, att han känner verkan af alkohol, opium m.m. och att den känsla, som upväckes af dessa ämnen, är förmedlad af organer, derest han icke ville påstå, att äfven dessa spirituösa känslor äro endast själens icke kroppens känslor; men han vill icke erkänna, att äfven andra känslor äro förmedlade af organer; t.e. sorg, kärlek, svartsjuka, m.fl.

183. Och hvarföre vill han icke erkänna, att alla känslor och tankar äro förmedlade af organer? Jo derföre, att han så gerna vill behålla den egoistiska förnuftssjälen, om hvilken han dock icke vet huru och när den kommit till.

Anm. »Filosofen vill väl vanligen skilja den sinliga åskådningen från öfver sinliga begrepp, men nog hafva de båda förnimmelserna här en närmare commers». D-b. Det jag som sinligt förnimmer, är samma jag, som tänker. (Petrelli.)

184. Det ges icke mer än tre möjligheter för förnufts själens tillkomst. Antingen måste förnufts själen vara samtidig med lifsprincipen, eller med det organiska livet, eller med nervlifvet. Den fjerde möjligheten, att förnufts själen kan tillkomma efter födelsen, gå vi här med stilla tigande förbi.

185. I första fallet, eller om förnufts själen är samtidig med lifsprincipen, måste den vara identisk med densamma, eller också måste filosofen bevisa hvaruti skilnaden består. Om förnufts själen är samtidig med det organiska lifvet, måste den vara identisk med detta lif, eller också måste filosofen bevisa, hvaruti skilnaden består. Är förnufts själen samtidig med nervlifvet, så måste den vara identisk med detta lif, eller också måste filosofen bevisa, hvaruti skilnaden består. Men skulle filosofen vilja påstå, att förnufts själen kommer i barnet efter födelsen, så hafva vi å vår sida ingenting att anmärka deremot. Endast den lilla anmärkningen måste då bifogas, att förnufts själens väsende lärer då bestå uti förnufts organernas utveckling och öfning, hvilket arbete når sin högsta fullkomlighet uti filosofens skalle, när han hunnit så långt i speculation, att han blir befriad från djefvulens våld endast genom speculation.

186. Om förnufts själens substans är samtidig med lifsprincipen, så har den dock icke medvetande, förr än den får medvetande. Men medvetandet måste vara ett nödvändigt villkor för dess existens, emedan en ande utan sjelfmedvetande icke kan verka eller emottaga verkan. Så ungefärligen har jag fattat filosofens föreställning om själen. Lifsprincipen är ingenting annat än en blind naturkraft, men med en sådan själ är filosofen icke nöjd. Han vill hafva en själ, som är sjelfmedveten, sjelfständig och fri, samt dessutom förnuftig.

187. Antaga vi åter, att förnufts själens väsende är samtidigt med det organiska lifvet, men att den får medvetande först efter födelsen: så skulle ett väsende vara till före sin tillvaro. Substantia existit ante existentiam suam. Men det är förut bevist, att substantia non existit ante existentiam suam. Antage vi, att förnufts själens

väsende är samtidigt med nervlifvet, men att sjelvmedvetandet tillkommer först efter födelsen: så upkommer samma motsägelse: Substantia existit ante existentiam suam. Antage vi, att den förnuftiga själen får medvetande i samma ögonblick, som nervlifvet tändes: så blifva de tvenne lifven (nervlifvet och förnufts själen) och de tvenne medvetanden (det sinliga och öfversinliga) samtidiga, hvilket antyder att de i sjelfva grunden utgöra ett lif och ett medvetande.

188. Ehuru klart det synes vara, att förnuftssjälen utvecklas så småningom ur lifsprincipen, på samma sätt som växten utvecklas ur fröet, eller fogeln ur ägget: måste vi dock för filosofernas skull krångla litet i metafysiken. Ty då filosofen antager, att förnuftssjälen är ett väsende, ens simplex, som icke skulle vara hvarken lifs princip, organ lif eller nervlif; att detta väsende skulle tillkomma un instanti», d.v.s. uti ett ögonblick: så måste vi vända om metafysiken och visa, att filosofens lära om själen är alldeles falsk eller bakvänd. Förnufts själens egenskaper utvecklas småningom efter födelsen. Man kan icke säga, att ett nyfödt barn har förnuft, förstånd och vett; dess vilja är instinctartad, dess minne är obestämt. Genom organernas öfning tillkomma småningom dessa själsförmögenheter, som skulle tillkännagifva tillvaron af ett förnuftigt väsende. Men nuvarande filosofer, frukta för metafysiken: de bry sig icke om att undersöka, huru och när detta väsende kommit till, och likväl antaga de, att ett sådant väsende verkeligen existerar.

189. Vi måste för filosofens räkning antaga ett dubbelt medvetande, nemligen ett sinligt och ett öfversinligt medvetande. Ty då filosofen antager en förnufts själ, som skall vara någonting annat än nervlifvet, så blir också ett dubbelt medvetande en följd deraf. Emedan allt hvad menniskan sinligt förnimmer, det förnimmer hon medelst organer, men det hon förnimmer utan förmedling af organer, det förnimmer hon icke sinligt. Den sinliga förnimmelsen får således icke förblandas med den öfversinliga, ifall de äro skilda. Filosofens mening tyckes vara, att all sinlig förnimmelse är tillika öfversinlig, då han antager att känslorna höra till själen, men medgifver tillika, att det Jag, som sinligt förnimmer, icke är något annat Jag, än det Jag som tänker. (Petrelli.) Således måste det Jag, som sinligt förnimmer på samma gång hafva en öfversinlig förnimmelse, så vida den sinliga själen (det sensitiva lifvet) icke är det samma, som den förnuftiga själen. All sinlig förnimmelse är således tillika

öfversinlig; men sattsen kan icke inverteras: det går icke an att säga: »All öfversinlig förnimmelse är tillika sinlig». Så tyckes filosofens mening vara. I ty fall måste det gifvas ett sinligt (fysiskt) medvetande och ett öfversinligt (metafysiskt) medvetande. Men vårt påstående är, att sattserna kunna inverteras. »All sinlig förnimmelse är tillika öfversinlig; all öfversinlig förnimmelse är tillika sinlig. Då blir det endast ett medvetande och ett lif: d.v.s. förnufts själen är det samma som nervlifvet. Det som sker i själen sker också i kroppen. Att detta gäller endast så länge, som själen är förenad med kroppen, följer af sig sjelft.

190. Vi kunna icke förmoda, att förnufts själens substans tillkommer efter födelsen, emedan detta strider emot de äldre filosofernas antagande, att själen eller anden tillkommer »in instanti». Förnuftsmedvetandet tillkommer icke i ett ögonblick, utan utvecklas så småningom. Men antager man åter något af de förra alternativerna, så stöter man på omöjligheter. Filosofen antager nemligen, att sjelfmedvetandet har sin grund i själsväsendet, icke tvärt om. Men utan sjelf medvetande är icke själen till, emedan det är endast genom sjelfmedvetandet, som förnufts själen bevisar sin tillvaro. Ingen själsförmögenhet kan existera utan medvetande. Om nu sjelfmedvetandet tillkommer efteråt, sedan själens väsende redan existerat en längre tid: så blir det en naturlig följd att: substantia existit ante existentiam suam eller själen är till förr än den är till. Men förut är det bevisadt, att »substantia non existit ante existentiam suam».

191. Skulle filosofen vilja påstå, att själens substa[ns] kan finnas till före sjelfmedvetandet, ehuru den icke kan uppenbara sin tillvaro, förrän de vilkor äro gifna, genom hvilka själen försättes i verksamhet: då påstå vi å vår sida, att det var just det, som vi ville bevisa, att förnufts själen icke kan uppenbara sin tillvaro såsom förnufts själ, innan de villkor äro gifna, genom hvilka den försättes i verksamhet. Men dessa villkor äro de förnuftiga organernas utveckling och öfning.

Anm. Här likasom i det dubbla medvetandet, måste förnuftet komma i beknip för den dumma metafysiken, som blifvit införd uti anthropologin och theologin. Antar man nemligen ett dubbelt väsende nervlif och förnuftssjäl, så måste man äfven antaga det dubbla medvetandet, ehuru den inre oemotsägliga erfarenheten

gifver vid handen, att det Jag, som sinligt förnimmer, är samma Jag, som tänker. Å andra sidan, om förnuftssjälen är annat än nervlifvet: så måste detta väsende uppenbara sin tillvaro genom ett medvetande, som är skildt från det sinliga medvetandet. Nu vet man icke, när detta metafysiska eller öfversinliga medvetande vaknar. Om det fysiska eller [sin]liga [handskriften defekt] medvetandet vet man någorlunda tiden när det vaknar, men om det metafysiska sjelfmedvetandet vet man ingenting annat än att det tillkommer småningom genom reflexion.

192. Här står nu förnuftet och gapar mitt fram för det dubbla medvetandet. Den omedelbara känslan vittnar, att det Jag, som sinligt förnimmer, är samma Jag, som tänker. Men filosofen törs icke tro sina egna känslor, emedan han fruktar för följderna. Den älskade friheten kunde gå förlorad, om själens verksamhet blefve beroende af organiska beting. Ergo gör han ett haraskutt i logiken och säger: »Cogito, ergo sum». Jag tänker, och tankarna äro fria: viljan är fri: de kunna icke vara beroende af några organiska beting. Här spelar den egoistiska passionen en vigtig roll. Djefvulen ingifver honom den tanken, att den förnuftiga själen måste vara fri och sjelfständig: den får icke vara beroende af organiska beting. Den älskade friheten skulle alldeles gå under, om förnufts själen icke vore sjelfständig och fri. Men huru har den där förnufts själen kommit till? Har den kommit till genom speculation? Eller har den kommit af sig sjelf? Har den fått sin tillvaro i ett ögnablick, eller har den växt liksom blomman ur fröet? Vi skulle tro, att förnufts själen ligger redan förborgad i lifsprincipen, liksom kycklingen ligger förborgad i ägget: att den utvecklas så småningom; den växer i jämnbredd med organerna. Det är en och samma kraft, som utvecklar formerna, och sätter tankarne i gång, ehuru det ser ut för våra ögon, som själen och lifvet skulle vara två särskilta väsenden. Enligt Bibelns lära utgå tankarne och lifvet från ett och samma organ.

193. Men invänder filosofen: en gång försatt i verksamhet genom sinnlighetens förmedling kan själen verka utan denna hjelp. Svar: måhända såsom skild från dessa organer; men huru vill ni nu bevisa, att förnuftssjälen redan här i tiden är skild eller lösryckt från organerna? Kan ni bevisa det, då må den verka utan organiska beting. Helt annat blir förhållandet, om man i stället för substans och väsende sätter lif, eller lifsprincip: då visar erfarenheten, att

lifskraften (grobarheten) kan finnas i ett frö i flere hundrade år, utan att uppenbara sin verksamhet uppenbarligen. Men skulle vi derföre tro, att lifskraften i ett grobart frö, är död eller overksam? Om man observerar lifskraften i grobara lökar, eller i potatis växtens rotknölar, så skall man förnimma, att lifskraften är beständigt i verksamhet uti osynlig måtto, ehuru verksamheten är ganska fin. Uti ett frökorn är lifs kraften ännu mera concentrerad, och dess verksamhet ännu omärkligare än i lökarne. Men icke desto mindre existerar der en fin verksamhet, ett svagt lif. Detta fina och svaga lif i frökornet uphör, när frökornet dör: d.v.s. frökornet meddelar sitt lif åt växten, och uphör att vara till såsom frökorn.

Anm. På två ställen i Bibeln förekommer den ideen att: hvetekornet måste dö innan det kan bära frukt. Detta döende kunde man förklara på två sätt: Antingen måste all lifsverksamhet uphöra i frökornet, innan det kan gro. Detta är dock icke förhållandet med lökar: uti dem föregår beständigt en fin lifs verksamhet. Eller också måste frökornet dö i jorden efter groendet, och sålunda uphöra att vara till såsom frökorn, ehuru dess massa ingår i den nya växten. Frökornets väsende har derföre icke försvunnit, utan substansen har undergått en förändring, och utgör en del af den nya växten. Det är icke så lätt att afgöra, hvilkendera meningen må hafva legat till grund för liknelsen, antingen den fysiologiska åsikten, att all lifsverksamhet måste uphöra i frökornet innan det kan gro, eller den åsikten, att frökornet just genom groendet dör bort, och ingår i den nya växten. Uti hvilketdera fallet som häldst, är liknelsen betydelsefull; den hörer till naturens hemligheter.

194. På förnufts själen, hvars lifsverksamhet skulle bestå uti medvetande, tankar, känslor, önskningar, begär m.m. kan en sådan fin och medvettslös verksamhet icke tillämpas, emedan lifskraftens verksamhet uti själen förutsätter just, att den skall vara kännbar och förnimbar. Om nemligen själen verkade, utan att veta det, så vore den icke fri: den vore då en blind naturkraft. Detta strider rakt emot den filosofiska principen. Frihet, sjelfbestämning som tillägges viljan, förutsätter, att viljan bestämmer sjelf sin verksamhet: den låter icke bestämma sig till verksamhet af någon blind naturkraft. En medvettslös och viljelös verksamhet i själen, får icke finnas. Så påstår filosofen.

195. Lifsprincipen är fri de potentia icke de adu. Den verkar fritt

såsom verkande kraft, men lagen för dess verksamhet är nerlaggd i kraftens ledare. Materien är lifskraftens ledare: men uti materien äro äfven andra fysiska krafter verksamma, hvilka hindra lifskraften att verka fritt.

Anm. Heinroth påstår, att formerna utbildas efter en i lifskraften nedlagd idé. Men vi kunna icke tillägga lifskraften någon förutfattad idé. Idén är nedlaggd i det bildande ämnet icke i den bildande kraften. Kraftens verksamhet är betingad af ämnets sammansättning och beståndsdelar; lifskraften är betingad af de krafter, som äro verksamma i det bildande ämnet, samt af andra tillfälliga krafter, som verka på det bildande ämnet. Lifs kraftens verksamhet i ett ägg är betingad icke blott af hvitans och gulans inbördes förhållande, till hvarandra, utan äfven af en kraft, som icke finnes i ägget nemligen värmet.

196. Vore idén till formerna nedlaggd i den bildande lifskraften, så skulle den, utan afseende på ämnets qualitet, skapa hvilka former, som hälst; men den kan icke af ett fogel ägg utbilda en mennisko kropp, icke heller däggdjur af grodromm. Idén, efter hvilka formerna bildas, finnes icke omedelbarligen uti lifskraften, utan i det grundämne, som af lifskraften utbildas.

Anm. 1. Vi erkänna visserligen, att hela den skapade naturen är en realiserad idé, men någon omedelbar skapelse existerar icke nu mera, sedan skapelsen blifvit fullbordad. Men den i första mennisko paret nedlaggda lifskraften fortfar att verka i hela menniskomassan, efter bestämda lagar, och lagen för lifskraftens verksamhet tyckes vara nedlagd uti det bildande ämnet. Åtminstone kan man mycket väl begripa, att det ämne, som skall bildas, står först och främst under de allmänna naturkrafternas inflytelse: man kan äfven föreställa sig, att mennisko-säd har andra egenskaper, än växtsäd. Dessa särskilta egenskaper finnas uti säden förr än lifskraften tillkommer genom vitalföreningen. Och dessa särskilta egenskaper äro att betrakta som lagar, för formbildningen, när lifs kraften tillkommer. Uti ett ägg är det värmen, som upväcker den slumrande lifskraften, men äggets beståndsdelar, bestämma, huru lifs kraften skall utbilda formerna.

Anm. 2. Vore menniskans idé nedlaggd i lifs kraften, icke i det grundämne, som genom lifskraften skall utbildas till form: så skulle

äfven synden höra till lifsprincipen; synden skulle höra till själens väsende. Men nu heter det i skriften, »af syndig säd är jag född»; det är således uti säden, som arfsynden har sitt ursprung: synden förlägges allestädes i skriften till köttet. Det som är född af kött, det är kött; men nervlifvet eller själen besmittas af det syndiga elementet, genom passionerna, som upväcka syndiga tankar, och syndiga begär uti själen: således är icke heller förnufts själen så syndfri, som filosofen gerna vill inbilla sig. Filosofen betraktar synden, såsom någonting för förnuftssjälen främmande, icke tillhörig hvarken substansen eller accidensen. Vi kunna på samma grund abstrahera synden från lifsprincipen, och säga: synden hör icke till lifsprincipen: utan den tillhör köttet. I sjelfva verket höra icke passionerna till nervlifvets sver, de höra till det organiska lifvets sver; men då passionerna afficiera det sensitiva lifvets organer, så blifva alla själsförmögenheter besmittade af det syndiga elementet. Förståndet förnuftet och viljan blifva passionernas verktyg, och i ty fall, är icke förnufts själen så helig och syndfri, som filosofen inbillar sig.

197. För att slippa ifrån allt bråk med förnufts själens tillkomst, torde filosofen vilja anmärka, att det är detsamma, huru förnuftssjälen kommit till; det är nog af, att den är till. Men det är just det, som skall bevisas. Det skall bevisas, att förnufts själen är någonting annat, än det som läkarena kalla för nervlif. Vi kunna icke låta filosofen hafva sin förnufts själ oqualdan, innan han bevisat sina påståenden.

198. Vi skulle gerna unna filosofen den äran, att hafva sin förnufts själ, derest han icke genom denna blefve oåtkomlig för all djefvulens magt. Genom den supponerade förnufts själen eger han en obetingad frihet i viljan: genom denna kan han vara dygdig och syndfri; med ett ord: han behöfver ingen försoning, så länge, som han har förnuftssjälen i behåll; men mister han den, då är han lika ussel, som andra förnedrade varelser, hvilka icke ega någon från organismen abstraherad förnufts själ.

O. SJÄLSORGANERNAS UTVECKLING

199. Det är anmärkt af fysiologer, att organerna utvecklas successivt och i en viss ordning. Men ordningen för organernas utveckling är icke lika innom hela djur riket. Det första organ, som kan urskiljas

i ett värmdt ägg, är ögonen, dernäst näbben, o.s.v. Foglarne hafva i allmänhet skarpare syn än menniskan, och lukt organet är långt öfver menniskans lukt organ. Det måste således vara deras hufvudsakliga instinct, att medest den skarpa synen, och fina lukten upsöka födoämnen, hvar till näbben tjenar som verktyg. Menniskans hufvudsakliga bestämmelse, är att känna och älska Gud: hos henne måste således känslornas organ först blifva synligt. Hennes herravälde öfver den lefvande naturen, hennes ursprungliga andeliga frihet och rättfärdighet måste äfven hafva ett organ för sin verksamhet uti lefvern; men efter syndafallet förvandlades hennes välde öfver den lefvande naturen till grymhet och tyranni. Hennes sträfvan efter frihet, förvandlades till köttslig frihet, och hennes rättfärdighet förvandlades till egenrättfärdighet. Alla dessa passioner hafva nu sitt säte i lefvern, som enligt Heinroth är det första synliga organ i menniskans organism. Enligt Bichat är hjertat det första organ, som kan urskiljas i fostret.

200. Det är en fysiologisk anmärkning, att villrehns tjurens lefver är under brunsten både till vigt och volum ansenligare, och äfven till smaken delikatare, än efter brunsten. Men ju mera lefvern tilltager i vigt och volum, desto mera stegras äfven tjurens egoistiska passioner: Villrehns tjuren vill vara ensam herre och sultan i leken. Han tål inga rivaler. Den egoistiska passionen står här tydligen i sammanhang med lefvern. Äfven hos menniskan är lefvern mest utbildad under manbarhets åldern (Bichat): då äro också mannens egoistiska passioner, liksom hos andra tjurar, mest synliga. Genom lefverns större verksamhet under brunsten, utvecklas äfven en större portion galla, som utgjutes i blodmassan, förorsakar vrede och ger köttet en från smak. Alla tjurar äro derföre onda och svart sjuka, emedan gallan öfverflödar i deras blod.

Anm. Att den egoistiska passionen står i sammanhang med lefvern är tydligt; men filosofen vill troligen icke erkänna detta sammanhang emellan passionen och passions organet, emedan hans egen lefver kunde blifva utsatt för obehagliga undersökningar.

201. Heinroth anmärker, att lefvern i förhållande till andra organer, är större i fostret än uti den fullvuxne menniskan. Lefvern är nemligen ett afsilnings organ, hvaruti moderns blod undergår en förändring, och förvandlas till barnblod. Detta är lefverns fysiska bestämmelse. I moraliskt hänseende skulle den stora lefvern

upväcka egoistiska passioner, om der funnes andra organer i hjernan, på hvilka det egoistiska elementet kunde verka. Emellertid märker man ganska tidigt barnens egensinne och egenvilja. Egoismen framskymtar vid halft års ålder. Denna passion är den första i sjelfkänslan eller sjelfbibehållnings driften, och äfven den sista i kärleken till det jordiska lifvet. Gå hur det vill, men Jaget skall lefva.

202. Hjertat eller känslornas organ är det vigtigaste för menniskans moraliska bestämmelse. Är hjertat obildadt eller missbildadt, så förblifver menniskan en hedning i alla sina lefnadsdagar. Filosofen, som icke allenast förgudar förnuftet, utan äfven hänför hjertats egendomligheter till förnuftet och viljan, han kan icke öfvertygas derom, att det fysiska hjertat är det moraliska och metafysiska hjertats organ, ehuru den Heliga Skrift hänför de flesta moraliska och omoraliska egenskaper till hjertat, sällan till viljan, alldrig till förnuftet. Det allmänna sunda folkomdömet, som är grundadt på känsla, anser hjertat vara härdan till allt ondt och godt. Elakt hjerta och godt hjerta brukas ofta; ond vilje och god vilje säges också; men ondt förnuft och godt förnuft säges alldrig. Hjertat är både i lekamligt och andligt hänseende den herrskande principen, eller driffjedern till det lekamliga och andliga lifvet.

203. Näst hjertat och lefvern visar sig tarmkanalen uti utvecklings perioden. Magen och tarmkanalen är i lekamligt hänseende en matsmältnings machin, som slukar allt, och kan dock ingenting behålla för egen del. All mat, som magen tar emot, måste den lemna ifrån sig åt andra lemmar. Uti andeligt afseende är magen, egennyttans och gerighetens organ. Gerigheten uppenbarar sig genast efter födelsen som ett begär efter mat: detta begär fortfar uti barna åldern, och under upväxten; men i manna åldern är begäret att samla allt matnyttigt, större.

Gerigheten yttrar sig då som sparsamhet: slutligen tilltager gerigheten med åldern, och uppenbarar sig i ålderdomen såsom ett begär, att göma det hopsparda. Att gerigheten har sin subjectiva grund i magen och småtarmarne, är otvifvelaktigt; derom vidare framdeles.

204. I allmänhet är sammanhanget mellan organerna och passionerna för litet undersökt, för att kunna deraf draga några

allmänna slutsattser; men de fysiologiska observationer, som redan äro kända gifva oss anledning, att ana ett sådant sammanhang. Man vet till ex. att fel uti mjelten förorsaka en egen sinnes stämning, kallad hypokondri, eller mjeltsjuka. Sådane menniskor äro mycket mone om sin heder: de misstänka att någon tänker eller talar illa om dem. Äregirighet är ofta förenad med grymhet. Robespierr var mycket äregirig och grym; men det är äfven allmänt bekant, att han var mjeltsjuk. Vi kunna på dessa fysiologiska grunder antaga, att mjelten är ambitionens eller äregerighetens organ.

Anm. Det torde låta otroligt för profana öron, att satan sitter i ändtarmen: men den som närmare undersöker passionernas säte, skall snart kunna öfvertygas derom, att aflings begäret har sitt säte i födslodelarne; och detta på grund af den omedelbara känslans vittnesbörd. Så kan också en satan hafva sitt säte i ändtarmen, ehuru förfärligt detta ord skorrar uti de fina örhinnorna.

205. Det låter lika otroligt, att egen nyttan har sitt säte i ändtarmen, som det påståendet, att ambitionen sitter i mjelten, egoismen i lefvern, och vreden i gallan. Men låter det rimligare, hvad filosofen påstår, att dessa passioner äro »förstånds begär». På samma grund kunde man påstå, att hunger, och törst äro förståndsbegär, alldenstund förståndet bestämmer, huru dessa begär skola tillfrids ställas.

206. Men det är först och främst inconsequent, att kalla vissa begär för sinliga och andra förståndiga (Petrelli 347), under det man medgifver, »att de förståndiga begären kunna ej blott syfta på det högre, utan göra det lägre till föremål för sin sträfvan». (Petrelli ibid.) D.v.s. icke blott hunger och törst, kunna bli föremål för förståndets operationer, utan äfven begär efter ära magt och rikedom.

207. Vi kunna icke föreställa oss annat, än att egoism, egennytta och ambition, hafva sin grund uti det organiska lifvet, likasom aflingsbegär, hunger, törst, m.m. hafva sin subjectiva grund uti vissa organer, i det organiska lifvets sver; och förståndet har icke vidare med dem, att beställa, än att det af dessa passioner sättes i verksamhet, antingen genom viljan, på hvars organ passionen gör intryck medels nervernas reaction på hjernan, eller också kan passionen göra intryck på förstånds organet medest blodets

impulsion, ungefärligen som spritången följer med blodet, och upväcker behagliga känslor, eller qvicka tankar. Huru kan filosofen förklara spritångans verkan på förståndet och inbillningskraften, då han påstår, att förståndet verkar oberoende af alla organiska beting?

208. Vi måste betrakta menniskan som ett lefvande väsende, hvars organism är genomträngd af lifvet. Hvarje organ har sina särskilta förrättningar; och dessa functioner upfattas i medvetandet antingen som känslor eller begär. Men skulle man derföre inbilla sig, att begären och känslorna hafva sin grund i nervlifvet? När passionerna verka på hjertat eller lefvern, så upfatta vi dessa verkningar medelst hjernan, hvarest passionerna uppenbara sig som känslor, tankar och begär.

Och detta är orsaken, hvarföre ett organiskt fel i hjertat, kan förorsaka galenskap i förståndet.

209. Filosofen betraktar ambition och egennytta såsom nödvändiga för menniskans »frihets lifs bestånd och verksamhet». (Petrelli § 338.) Men i den Heliga Skrift kallas sådana drifter för kött, hvarmed deras sinliga ursprung antydes. Egoism egennytta och ambition, äro de nedrigaste passioner, hvaraf verlden är beherrskad: de utgöra motiverna till de flesta menniskors handlingar.

Anm. Den köttsliga friheten, för hvilken nationerna offra lif och blod, har sin grund i egoismen: maktbegäret hos regenterna har sin grund i egoismen; filosofens sträfvan, att försvara viljans frihet, har sin grund i egoismen. Egennyttan uppenbarar sig i det lofliga krögaryrket, i de handlandes skinneri, uti allmogens processer; samma passion uppenbarar sig under annan form, såsom frosseri och dryckenskap; gerigheten, som tilltager med åldern, är en högre grad af egennytta. Ambitionen har en motsatt verkan. Huru mången är det icke, som ruinerar sig för tillfreds ställandet af denna nedriga passion.

210. Vi kunna kalla sådane passioner, hvilka förnimmas medelst nervernas intryck eller reaction på hjernan, för chroniska, till skilnad från de periodiska passionerna, hvilka upkomma genom blodets impu[l]sion, eller olika bestånds delar.

Anm. Hunger, törst, aflingsbegär mil. äro rent sinliga, och upkomma

genom nervernas reaction; kärlek, vrede, hopp, fruktan, mod, sorg m.fl. upkomma genom blodets impu[l]sion och olika beståndsdelar, likasom ruset. Här talas nu endast om den sinliga förnimmelsen: Huru den öfversinliga förnimmelsen upkommer jämte den sinliga, det må filosoferna förklara, om de kunna bevisa, att menniskan är ett dubbelt väsende, och har ett dubbelt medvetande. Vi hafva redan förklarat vår mening uti § 189: »All sinlig förnimmelse är tillika öfversinlig; all öfversinlig förnimmelse är tillika sinlig)).

211. De chroniska passionerna hafva sin grund uti vissa kropps organer; men deras verkan på hjernan kan ske på två sätt, nemligen genom nervernas reaction och genom blodet. Det förra momentet kalla vi passionens sinliga element: det sednare intrycket som sker genom blodet, kalla vi passionens moraliska element. Till exempel: kärlekens sinliga element är en skarp vätska, som retar slemhinnorna i födslodelarne; intrycket deraf fortplantas till hjernan medelst nervernas reaction, och uppväcker det sinliga begäret. Men kärlekens moraliska element är samma vätska inmängd i blodet: dess intryck på hjernan sker genom blodet; den upväcker i hjertat en ljuf känsla, som kallas den rena kärlekens njutning. Om det moraliska elementet gör starkare intryck än det sinliga elementet, blifver det sinliga begäret undertryckt. Men den som springer efter konor, kan icke hafva någon äkta kärlek, emedan han slösar bort sitt kärleks ämne på den sinliga vägen.

Anm. Fysiologer antaga allmänt, att säden ingår i blodet. Att den äkta rena kärleken något nedstämmer det sinliga begäret, är en allmän erfarenhet ibland älskande. Att kärleken hos många makar försvinner efter smekmånaden är också en allmän erfarenhet. Den naturliga orsaken är den, att de slösa bort sitt kärleks ämne på den sinliga vägen. Paulus förmanar makarne till återhållsamhet, och ett måttligt bruk af den sinliga kärleken. Ur denna synpunkt kunna kärlekens fenomener lättast förklaras. Men att kärleks passionen upväcker många andra passioner, och nedstämmer somliga, är allmänt bekant.

212. Ett annat exempel. Hunger är en känsla, som upkommer derigenom, att magsaften retar slemhinnorna i magen, hvaraf intrycket meddelar sig till hjernan medelst nerver. När menniskan är mycket hungrig, är hon snål och gluppsk: detta är hungerns rent sinliga element. Men hos somliga menniskor inmänges

magsaften i blodet mer än vanligt: då blir menniskan så snål, att hon icke näns äta; ty snålhetens moraliska element förtager verkan af det rent sinliga; eller det intryck, som meddelas genom blodet är starkare än det rent sinliga. Sålunda kan ock en annan passion, till ex. sorgen betaga en menniska matlusten, när denna passionens element gör starkare intryck på hjernan, än den sinliga appetiten. När spritången blandar sig med magsaften, så mister drinkaren matlusten.

213. Filosofen må grina så mycket han vill åt dessa fysiologiska hypotheser; jag hoppas, att fysiologen icke alldeles ogillar dem. Men såvida all sinlig förnimmelse är tillika öfversinlig, så må filosofen med sin förnuftssjäl, förklara den öfversinliga hungern, bäst han vill och gitter. Egoismens moraliska element ligger i det svarta blodet, som genomtränger förstånds och förnufts organerna liksom spriten. Huru kan spritången genomtränga filosofens förstånd, så att hans tankar bli orediga, om han tar sig för mycket till bästa? Filosofens förnufts själ borde vara så högt upsatt öfver spritången, att han på förnufts själens vägnar borde vara oåtkomlig för spritången, om också hjernan vore fördränkt i sprit.

214. »Vid slutet af femte månmånaden just vid hälften af hafvande tillståndet, märkas allraförst rörelser hos fostret, till ett bevis, att muskel systemets utbildning är fulländad». Heinroth. Häraf följer att nervlifvet tager sin början långt sednare än det organiska. Att alla till nervlifvet hörande organer blifvit bildade genom de organiska lifsfunctionerna är oemotsägligt. Alltså har nervlifvet upprunnit utur massan af det organiska, och har deruti sin grund.

Anm. Huru filosofens förnuftssjäl upkommit, må han sjelf beskrifva. Vi hafva redan yttrat den förmodan, att filosofens förnuftssjäl upkommit genom öfning och speculation; eller har den tillkommit »in instanti»? Att barnet har en själ, så snart det fått lif, är den allmänna folktron. Och monne icke denna tro vara den rätta. Här menas med själ = nervlif, sinligt, förnuftssjäl, öfversinligt.

215. Men om nervlifvet har uprunnit utur det organiska och har deruti sin grund: så följer vidare, att nervlifvets functioner äro beroende af organlifvets functioner 1:mo sinligt: så vida organlifvet genomtränger nervlifvets organer; 2:do öfversinligt, så vida viljan står uti ett passivt förhållande till passionerna.

Anm. Uti hvilket förhållande nervlifvet och organlifvet stå till hvarandra kan man se uti ett ovärmdt ägg. Här äro det organiska och sinliga lifvets massor afsöndrade från hvarandra. Gulan föreställer det organiska lifvets massa, och hvitan föreställer nervlifvets massa. Men gulan är alltid större i vigten än hvitan. Om man betraktar de tvenne lifven från en högre synpunkt, så finner man tydligen, att »nervlifvet är danadt för sinneverlden, men organlifvet är danadt för en inre verld».

216. Såvida nu all sinlig förnimmelse är tillika öfversinlig, så följer af det, som hittills blifvit sagt om de båda lifvens förhållande till hvarandra, att själsförmögenheterna stå i samma förhållande till hvarandra, som de respectiva organerna: så att om viljans organ står i ett passivt förhållande till passions organerna: så är viljan sjelf i ett passivt förhållande till passionerna. Detta blir tydligt så snart man först blir öfvertygad derom, »att det Jag som sinligt förnimmer är samma Jag som tänker». (Petrelli.) Men om filosofen icke vågar sätta tro till sina egna känslor, utan påstår, att det Jag, som sinligt förnimmer, är ett annat Jag än det som tänker: då blir det öfversinliga Jaget alldeles oberoende af alla organiska beting: och då blir filosofen också, hvad den förnuftiga själen beträffar, lika fri och sjelfständig, som djefvulen, sedan han skakat af sig allt beroende af en högre magt.

217. Dessa grundsattser i fysio-psychiska läran om själen skorra alldeles förfärligt i filosofens fina örhinnor. Först och främst vill han icke veta af den sattsen, att nervlifvet är det samma som förnuftssjälen; för det andra tror han sig genom förnuftssjälen vara herre öfver alla passioner; för det tredje tål han icke höra talas om viljans passiva förhållande till passionerna. Filosofen blir desperat, om någon understår sig att sätta viljans activa och positiva frihet i fråga. Ty om viljans frihet går förlorad, så kan han icke genom speculation blifva dygdig och syndfri eller skuldfri. Egoismen, som genom viljans frihet får agera herre skulle genom viljans ofrihet blifva förnedrad.

Anm. »Själen skall vara fri, och allt mera lösgöras från stoftet: den skall vara kroppens herre, ej träl; verktygen skola ej binda utan tjena den». Db. Anmärkningen låter stormodig a la filosof. Monne ej en hemlig egoism ligger härunder begrafven. Så vida med själ menas nervlifvet, så är detta först och främst beroende af organiska

beting, och för det andra står det under organlifvet i metafysiskt hänseende. Men antager man den filosofiska förnufts själen uti hela sin egoistiska utsträckning, se då låter Dbs [=Dahlbergs] anmärkning gudomlig i filosofens öron.

218. Emellertid är denna lära om själen nemligen den fysiopsychiska, öfverensstämmande med reformatorernas åsigter. En allmän brottslighet antages, och i följd deraf försoningens nödvändighet. Uti den Heliga Skrift äro samma grundsattser gällande. Alla äro syndare, och hafva intet att berömma sig af inför Gud. Dess utom antages hjertat såsom den princip, hvarifrån allt godt och ondt upväller: således är viljan en subordinerad magt. Viljan hafver jag, men förmågan att göra det goda finner jag icke." Men enligt filosofens åsigt »är ingenting godt utom den goda viljan». (Martenssen.) Således är filosofen god genom den goda viljan, om också hjertat vore fullt af djeflar. Här visar sig just den egoistiska filosofens djefvulska natur. Denna verldenes gud har förblindadt de otrognas sinnen, att de skola tro lögnen. Det är den största lögn, som filosofen hittat på, att menniskan är god så snart hon har en god vilje.

Anm. Den tron, »att Gud ser på den goda viljan» är alldeles falsk: icke desto mindre förekommer denna falska lära uti sådane christendoms böcker, som äro författade af den döda trons anhängare. Det står skrifvet i lifsens bok, »att Gud ser till hjertat, icke till viljan». Så länge hjertat är ondt, så är menniskans hela karaktär ond, om hon också hade en engels vilja. Filosoferna drifva den läran med all magt, att menniskan har en fri vilja i andeliga ting: men med en allmän brottslighet, låter icke viljans frihet förena sig; ty har menniskan en fri vilja i andeliga ting, så måste någon vara dygdig och syndfri. Men äro alla brottsliga, så är viljan icke fri. Emellertid bevisar äfven historien, att denna lära om själen öfverensstämmer med den förnedrade menniskans natur. Hvilken är det, som gjort det rätta för det rättas skull, hvarmed filosofen pöser upp sig? Vill man noga nagelfara de personers handlingar, som blifvit ansedda för dygdemönster, så skola deras handlingar icke blifva annat än glänsande laster. Motiverna till deras handlingar skola finnas uti nedriga passioner, lidelser, drifter, instincter, intressen och temperament, men alldeles icke uti det rena förnuftet. Enligt Luthers lära är tron den källa, hvarifrån alla goda gerningar härflyta skola; men om tron är död, så kan den icke helga

handlingen, eller gifva den ett moraliskt värde.

219. Innan vi gå vidare i läran om själen, kunna vi korteligen upprepa summan, af hvad som hittills blifvit sagt om själen. Vi börja med lifs principen, som är närvarande i fostret straxt efter aflelsen. Lifsprincipen är fri de potentia, d.v.s. i sig sjelf; men i samverkan med materiens fysiska krafter, inskränkes dess verksamhetsförmåga såtillvida, att dessa fysiska krafter förhindra lifs principens fria verksamhet. Den gemensamma lifs principen måste verka efter de lagar, som äro nedlagde i den bildande massan, d.v.s. af menniskosäd utvecklas menniskoformer, af växtsäd växtformer, o.s.v. Lifsprincipen kan icke af ett förhanden varande ämne, skapa hvilka former, som häldst.

Anm. Så vida säden genom lifvet i föräldrarne blifvit så danad, att icke allenast kroppslyten utan äfven temperaments lyten, kunna gå i arf, så kunna vi icke antaga, att idén till en sådan natur är nedlaggd i lifsprincipen; ty den onda naturen hafva barnen ärft af föräldrarne, men lifvet hafva de icke ärft af föräldrarne, utan det hafva de fått af Skaparen medelbarligen genom föräldrarne. Lifskraften kan icke förändra den syndiga sädens förderfvade natur, ej heller kan den uphäfva de fysiska krafterna i materien.

221. Lifskraften utvecklar organerna efter de lagar; som äro nedlaggde i det bildande ämnet, af menniskosäd menniskoformer, af växtsäd växtformer. Efter organernas fulländning verkar den gemensamma lifsprincipen eller lifskraften 1:mo såsom organiskt lif, och 2:do såsom nervlif, hvarvid märkes, att nervlifvet är beroende af organiska beting, lika väl som växtlifvet. Men nervlifvet är dessutom beroende af organlifvet, såsom den ena magten är beroende af den andra, eller såsom verkan är beroende af sin orsak, eller såsom följden är beroende af sin grund. Lifsprincipen verkar i tid och rum uti båda lifven icke blott i det organiska, utan äfven i det sensitiva.

Anm. Heinroth låter organ lifvet verka i rummet, och nervlifvet i tiden, men detta är icke consequent. Det fordras en tid för att växa; det fordras ock en tid för att tänka. Men om förnufts själen verkade utan organiska beting, skulle det icke fordras någon tid, för att tänka.

222. Passionerna tillhöra det organiska lifvet: tankar, eller förstånd,

förnuft, minne, vilja m.m. tillhöra nervlifvet; men nervlifvets verksamhet är beroende af växtlifvet d.v.s. viljan är beroende af hjertat, eller passionerna. Passionerna hafva sina organer innom det organiska lifvets sver: vi kalla passionerna för subjectiva själs förmögenheter i anseende till läget eller beskaffenheten af deras verksamhet, icke derföre, att de äro underkastade viljan, utan derföre att deras organer äro nedom eller nedanför nervlifvets organer. Förstånd, förnuft vilja, m.fl. kunna vi kalla för objectiva själsförmögenheter, i likhet med de objectiva sinnena, som emottaga intryck ifrån sinne verlden mera directe.

223. Då en och samma lifsprincip är verksam i båda lifven, kan ingen strid upkomma emellan de båda lifven, ehuru det så uppenbarar sig, som en strid skulle ega rum, emellan förstånd och hjerta, men detta är en tankevilla. Den strid, som i moraliskt afseende käns innom menniskan, är en strid emellan passioner. Det som egenteligen skulle kunna kallas för en strid, emellan kropp och själ, är en strid emellan lif och död, eller emellan de fysiska krafterna och den metafysiska kraften, som är lifvet. All annan strid, som vi innom oss förnimma är en strid emellan passioner. Denna strid blir då först rätt känbar, när någon ny passion blir upväckt, som till ex. striden emellan kärlek och egennytta; eller emellan kärlek och hat (svartsjuka).

Anm. Då vi ofvanföre uti § 68, yttrat, att den strid, som filosofen känner emellan kropp och ande, är en strid emellan hans förnuft och passionerna, så hafva vi yttrat detta i filosofisk anda, eller derföre, att striden emellan passionerna uppenbarar sig som en strid emellan förnuftet och passionerna: men detta är blott en tankevilla.

224. Striden emellan lif och död uppenbarar sig genom sjukdomar, och sedan det moraliska elementet, som skulle uppehålla den andeliga lifsutvecklingen, blifvit förderfvadt, så veta vi alla huru denna strid aflöper; lifskraften utmattad af den beständiga striden, måste vika för de fysiska krafterna. I begynnelsen eller före syndafallet var menniskan odödlig; det vill säga: Lifskraften var starkare än naturens krafter, och under sin verksamhet hade lifskraften slutligen kunnat uphäfva naturens krafter. Men djefvulen, som ifrån begynnelsen var en mandråpare, uphäfde jämvigten emellan lifs kraften och de fysiska krafterna, i det han genom synden

uppväckte passioner, som förorsaka en rubbning i lifsfunctionerna. Descuret har visat huru och på hvad sätt passionerna kunna förorsaka sjukdomar och döden. Ehuru otroligt det låter i den naturliga menniskans öron, att djefvulen dräper menniskan lekamligen, så är det likväl en oemotsäglig sanning, att de flesta menniskor dö i förtid, dels derföre, att de icke lefva efter naturens ordning, utan förderfva sin hälsa på många hända sätt, dels ock derföre, att passionerna uphäfva jämvigten i organernas functioner: de förorsaka sjukdomar och döden.

Anm. Menniskan kan dö af sorg, af glädje, af fruktan, af inbillning, af vrede, af ambition, af kärlek o.s.v. Huru ofta har icke historien intygat, att den och den generalen, föll i onåd och dog af chagrin.

225. Lifsprincipen eller den lefvande anden, som Gud inblåste i Adam, är ingen natur kraft, utan den är en metafysisk kraft, hvilken i början omedvetet verkande, som en blind naturkraft, utvecklar formerna, slutligen får medvetande genom organernas förmedling. Att medvetandet och själsförmögenheterna tillkomma genom organernas förmedling, det bevisas deraf, att de menniskor, hvilkas sinnes organer äro missbildade, hafva själs förmögenheterna derefter.

Anm. Lifs kraften är en fortsättning af den ursprungliga, som gafs i skapelsen; ty början till kroppen har menniskan fått af föräldrarne, men lifvet har hon fått af Gud.

226. Härmed är äfven theologernas tvist om syndens forplantning afgjord. Synden tillhör icke Hfskraften, eller anden, såsom ofvanföre anmärkt är. Det syndiga elementet finns uti den syndiga säden, icke uti lifskraften. Om den (synden) tillhörde anden, eller utgjorde en del af själens väsende, så skulle den följa med själen till evigheten. Men detta antages icke af theologerna. Alltså tillhör synden köttet, men följderna af synden följa med den oförsonade själen till evigheten.

Anm. Efter Luthers död började det gamla förnuftet glorvärdigt i åminnelse hämta nya krafter för kommande strider emellan theologerna. Metafysiken kom åter i klämman. Uti sakraments tvisten äfvensom i frågan »om synden utgjorde en del af menniskans väsende». Här var naturligtvis första frågan om »själsväsendet». I sednare tider hafva filosoferna befriat förnufts själen från allt ansvar,

sedan de genom speculation befriat själen från all köttsens besmittelse. Huru de lyckas deruti på Domedag, det må de i tid besinna.

227. Anden bildas genom organer i tid och rum, och utan organer kan den icke bildas. Härmed äro vi åter inne i metafysikens labyrinth. Huru kan anden bildas, om den icke vore ett väsende? Det som skall bildas, måste bestå af ett ämne. Härtill svare vi: om naturkrafterne äro materiens väsende, såsom Heinroth påstår, så måste det för sinnena förnimbara vara accidens; och i ty fall är äfven kroppen själens accidens; då blir själen substans och väsende; men detta väsende måste då tagas uti en helt annan bemärkelse, än det kroppsliga väsendet, som består af ett ämne. Själen eller lifvet är i alla fall ett existentia sine essentia et sine substantia; och likasom kraften måste taga den riktning, som kraftens ledare gifver den, så måste äfven den sensitiva kraften utveckla sig i den riktning, som den sensitiva kraftens ledare sinnes organerna gifva den. Härpå grundar sig Gallens cranioscopi eller craniologi, som innehåller den hufvudskalle sattsen, att organerna i hjernan utvisa menniskans naturliga anlag. Om den läran är sann, så måste anlagen vara beroende af dessa organiska beting. Men organerna i hjernan hafva blifvit skapade af det organiska lifvet; således måste motsvarande organer och förmögenheter finnas uti det organiska lifvets sver. Nu kunna organerna i hjernan öfvas genom viljans magt, minnet och förståndet kunna skärpas genom öfning, och denna öfning beror af vår vilja. Men organerna i det organiska lifvet stå icke under viljans kommando: de kunna således icke bildas genom vår vilja. Till dessa organers bildning och ombildning fordras en kraft, som icke finnes innom menniskan sjelf. Icke desto mindre kunna de bildas; och om organerna bildas så måste anden bildas derefter. Härpå beror just den omständigheten, att menniskan måste blifva en Christen medan nådatiden varar; ty själen kan icke ombildas i evigheten, emedan: dit trädet faller der blifver det liggande.

228. Substantialitet är ursprungligen ett fysiskt begrepp, abstraheradt af materien, betecknande ett grundämne, hvaraf någonting består, hvilket väl icke kan tillintet göras af menniskan; dock ligger alltid en hemlig och dunkel föreställning inunder, att det kan tillintet göras. Men nu består icke anden eller själen af något ämne, och just derföre kan den icke tillintet göras. Hvad är det då värdt, att öfverflytta det chemicofysiska begreppet på anden, och dermed

göra den förstörbar.

Anm. Det är endast det materialistiska förståndet, som icke kan begripa, att det som är icke väsende, är ändå, ehuru det icke består af något ämne. Lifvet är verkligt, ehuru icke substans, icke bestående af något ämne. Kan man fasthålla själen i medvetandet såsom »existentia sine essentia et sine substantia»; då är själens odödlighet bevist. Att lifvet icke är en product af natur krafterna, hoppas jag vara längesedan bevist genom den Heliga Skrift. Om lifvet vore en blind naturkraft, så kunde man tänka, att lifvet uphör, med matenen, men som lifvet icke är en blind natur kraft så kan det icke försvinna derföre, att natur kraften uphör, med materiens tillintetgörande.

229. Ehuru anden sades vara ett »ens simplex» så låg alltid en hemlig materialism inunder, då man talade om »unio essentialis, unio substantialis, och unio mystica». Det var idel chemiska och fysiska föreställningar, hvilka alstrat så mycken oreda i anthropologin och theologin. Tag bort substantialiteten ifrån en dera, och metafysiken skall försvinna ifrån anthropologin och theologin, och dermed skola ock de gamla striderna om treenigheten, om Christi naturer, om transsubstantiationen m.m. försvinna.

230. Filosoferna finna nu uti menniskan sjelf en trefaldighet; men huru tre skola förenas till enhet, det blir en annan fråga. I mathematiken och arithmetiken kunna icke tre utgöra ett. I chemin kunna tre väsenden, utgöra ett väsende genom den chemiska föreningen. I optiken kunna till och med sju färger utgöra en enda färg ljuset. Men intet af dessa tal och enheter motsvara treenigheten, hvarest tre och ett äro tre och ett på samma gång. Uti naturen kunna tre och ett finnas på olika tider, eller det som en tid utgjorde tre, kunde förenas till enhet. Men att tre äro tre och ett på samma gång, det kan icke förståndet fatta. Derföre kan icke heller Petrelli afgöra om de tre lifven utgöra ett enda väsende, eller om de utgöra tre särskildta väsenden. Jag tror icke heller, att tre särskilta väsenden, kunna utgöra ett väsende, sålänge som begreppet väsende står quar i psychologin.

231; Men om vi taga bort begreppet väsende från lifvet, då kan det blifva tänkbart, att tre lif utgöra ett lif. Vi uphäfva icke trefaldigheten i menniskan, med antagande af en lifs princip, i stället

för filosofens förnufts själ. Men med antagandet af en gemensam lifs princip för de båda lifven blir det snarare en möjlighet, att förena tre till enhet i medvetandet. Nervlifvet är en omedelbar product af organlifvet, men det är en medelbar product af lifs principen. Alltså är det blott en kraft, som är verksam i tvenne riktningar. Om nu lifs principen föreställer väsendet: så är väsendet i organ lifvet samma väsende i nervlifvet och samma väsende i sig sjelft. De äro således tre, hvilka hvar för sig subsistera både särskildt och samfäldt. Lifsprincipen i ett frö, kan kallas »det abstracta lifvet». Overksam, som det synes i det yttre; denna lifsprincip är äfven uti ägget, och som menniskan i sin början är ett ägg, så finns denna lifsprincip äfven i mennisko ägget. Lifsprincipen kan för det andra, betraktas såsom verksam i tid och rum; det är den skapande och formbildande lifskraften, eller det organiska och universella lifvet; allestädes närvarande i hela organismen. Lifs principen kan för det tredje betraktas såsom verksam i tid och rum, men endast i en viss sver; den är då ett concret lif; icke skapande och formbildande, utan lifvande och rörande hela massan, uphöjande den omedvetna kraften till sjelfmedvetande. Detta är nervlifvets karaktär.

232. Hvart och ett af dessa tre lif kunna subsistera hvar för sig, så att lifsprincipen kan subsistera utan de båda andra lifs formerna, till ex. i fröet i ägget och måhända även i menniskoägget, före det organiska lifvets början. Det organiska lifvet, kan äfven subsistera utan nervlif, och subsisterar jämte nervlifvet, såsom skärskild lifs form. Nervlifvet subsisterar äfven jämte organlifvet så som skärskild lifs form: detta lif har utgått från lifs principen och organlifvet. Alltså äro här tre, som subsistera hvar för sig, och dessa tre äro ett. Monne icke de tre personernas förhållande till hvarandra vara uppenbaradt uti dessa tre lif?

P. MENNISKANS MEDVETANDEN

233. I metafysiskt hänseende kan menniskan hafva 3 medvetanden svarande mot de trenne lifven; men menniskan kan icke hafva dessa tre medvetanden på en och samma gång. När filosofen abstraherar sig sjelf från både kropp och själ, så kan han betrakta dem båda som objecter, hvilka icke äro identiska med Jaget. Medvetandet är i detta fall ett abstract medvetande, stort till sitt innehåll, men intet till omfånget. Jaget omfattar i detta fall endast

sjelfvet, eller egoismen sjelf lifs lefvande personifierad i filosofens person. Egoismen är här lös ryckt från sin egen princip, en på intet hvilande tomhet, varande sin egen sol sin egen stjerna, och hafvande allt i sig sjelf. Det är en förmåga, att lefva uti egoismens element.

Anm. Egenteligen är det en förmåga hos skarptänkaren, att concentrera organ verksamheten i hjernan till en viss punkt, som är det egenteliga sjelfmedvetandets organ, ungefärligen som en öfvad violspelare, kan röra lillfingret, utan att röra de andra fingrarna. Filosofen kan då reflectera alla sina själsförmögenheter särskilt, utom Jaget, hvilket han icke kan betrakta såsom object, eller som sitt andra Jag, derest icke filo[so]fen genom speculation kan komma så långt i abstraction, att det Jag, som sinligt förnimmer, är ett annat, än det som tänker. Föröfrigt bör märkas, att när någon i dagligt tal ställer sin själ till object emot Jaget, menas med själ det organiska lifvet, som verkeligen är skildt från nervlifvet: och denna själ är det egenteligen, som är återlöst, eller försonad; hjertat är medelpunkten i denna själ.

234. Man hör ofta talas om, att Gud har allt nog i sig sjelfvom, och behöfver icke communicera sig med någon, och detta skulle nu vara ett bevis på Guds absoluta fullkomlighet; det skulle vara ett bevis på Hans absoluta frihet. Men filosofen tyckes föreställa sig, att Gud är lika stor egoist, som han sjelf. Skulle det vara ett bevis på Guds absoluta fullkomlighet, att vara sig sjelfvom nog, så skulle det stå bra illa till med verlden. Såsom ett ideal af fullkomlig mensklighet, har Gud uppenbarat sig såsom egoismens negation. Hans absoluta fullkomlighet bestod deruti, att Han upofrade sig sjelf, och förnekade egoismen i det Han hade nog uti andras lycka, intet i sin egen. Hans absoluta frihet har uppenbarat sig uti den »moraliska nödvändigheten», som tvang Honom att upoffra sig för andra. Hans absoluta storhet och magt har uppenbarat sig uti Hans ringhet och förnedring. Allt sådana motsattser till egoismen, som utvisar, att Gud har allt nog i andras lycka, och att han icke kan hafva allt nog i sig sjelfvom.

235. Ehuru filosofen kan slita sig lös ifrån verlden, ifrån kropp och själ, och sålunda njuta den absoluta friheten uti sjelfviskheten, så kunna icke alla dödliga göra det samma. De måste hålla sig fast vid något, som är dem kärast. Vid kroppen som är dödlig, kan medvetandet icke vara fästadt för evigt. De flesta äro derföre

tvungne, att fästa Jaget vid själen, som är den odödliga delen af menniskan: de mena med sitt Jag förnämligast själen. Deras Jag är ett »concret medvetande» större till omfånget men mindre till innehållet än det abstracta medvetandet.

Anm. Såvida Jaget innefattar nervlifvet, hvilket den enfaldige icke kan betrakta som object för Jaget, så menar han med själen, det organiska lifvet, hvilket han ofta förväxlar med hjertat, som är det organiska lifvets medelpunkt. Han säger derföre: »mitt hjerta känner; och jag känner i mitt hjerta».

236. Men känslofulla menniskor och i synnerhet barn, mena med sitt Jag hela sin varelse, således icke blott själen utan äfven kroppen, i hvilket fall deras Jag är ett universell medvetande, stort till omfånget, men litet till innehållet. Och månne icke det känslofulla lifvet vara tillgängligare för religionen, än det egoistiska, som har allt nog i sig sjelfvom. Barnet är visserligen egensinnigt, men dess känslor kunna lättare lifvas till ånger.

Anm. Db. har på flera ställen velat taga filosoferna i försvar, för egoism men rummet tillåter icke att uptaga hans anmärkningar. Dessutom kan han icke försvara filosoferna, så väl, som de sjelfva.

237. Att dessa trenne medvetanden äro både till omfång och innehåll, icke blott möjliga, utan äfven verkliga, kan lätteligen inses af alla, som följt med denna afhandling. Barnet hvars nervlif ännu icke är stadgadt, lefver ett känslofullt lif; det kan gråta och skratta på en gång. Barnets medvetande upfattar hela sveren af den organiska verksamheten; dess medvetande är således ett universelt medvetande. Dess Jag innefattar hela dess varelse, emedan det icke ännu kan skilja själen ifrån kroppen. Men den fullväxta menniskan menar med sitt Jag förnämligast själen.

Anm. Petrelli anför i § 274, »att sjelfkänslans första gryning yttrar sig som en känsla af kroppen. Strängt taget är denna känsla af vår kroppslighet, ingen sjelfkänsla, ty kroppen utgör icke menniskan sjelf». Författaren menar således, att endast själen utgör menniskan sjelf. Men om förf. under sitt Jag innefattar endast nervlifvet, så bevisar detta, att hans medvetande är ett concret medvetande. Nu kan en annan, som mest lefver i det abstrakta påstå, att denna känsla af vår »själighet» är ingen sjelfkänsla, alldenstund Jaget kan existera utan omfång. Det kan vara ett medvetande blott och

ingenting annat. Då det ges menniskor, som kunna concentrera nervverksamheten till en enda punkt, hvarigenom det abstrakta sjelfmedvetandet upstår, huru kan förf. då bevisa, att detta sjelfmedvetande, detta stora Jag nödvändigt måste hafva en stödje punct uti ett väsende. Jaget kan ju existera utan grundfäste. Dessutom måste det Jag, som sinligt förnimmer, vara ett kroppsligt organ, som emottager de sinliga intrycken. Ty huru kunde ett Jag, som är ett öfversinligt (metafysiskt) medvetande emottaga sinliga intryck?

238. Den fullväxta menniskan har ett concret medvetande; dess Jag har ett grundfäste uti nervlifvet, som allmännast kallas för själ. Detta sjelfmedvetande innefattar hela nervlifvets sver (förstånd, förnuft, vilja m.m.). Den enfaldige kan icke abstrahera sig sjelf ifrån sitt subject själen; han kan icke concentrera nervverksamheten till en enda punkt; han kan icke abstrahera sig sjelf ifrån både kropp och själ. Men filosofen kan concentrera nervverksamheten till en enda punkt (sjelfmedvetandet Jaget) och ställa nervverksamheten utom denna punkt, såsom object emot Jaget. Detta är begripligt, så snart man antager, att all själs verksamhet är tillika organ verksamhet. Men filosofen antager icke det, utan menar, att det ges själsverksamhet utan motsvarande nervverksamhet. Då må han förklara medvetandets fenomen, bäst han vill och gitter.

239. I anatomiskt och fysiologiskt hänseende ges det ännu 2:ne medvetanden, hvilka hafva sin grund i hjernans förmåga att emottaga intryck från tvenne verldar, d.v.s. utifrån sinneverlden genom de 5 sinnena, samt inifrån den inre verlden, eller det organiska lifvet, genom nervernas reaction och blodets impulsion. Den delen af hjernan, som emottager intryck utifrån genom sinnesorganerna, kallas den stora hjernan; men den delen af hjernan som emottager intryck inifrån genom nerver och blodets impulsion kallas lilla hjernan. Vi kunna kalla den stora hjernan för, det objectiva medvetandets organ, men lilla hjernan, som emottager de första intrycken af det röda blodet (Bichat) kunna vi kalla det subjectiva medvetandets organ, emedan dessa intryck, som meddelas från hjertat medelst blodets impulsion, utgöra det, som vi kalla för känslor, hjertats känslor. Det är en fysiologisk sanning att lilla hjernan mest afficieras af det röda blodet.

240. Blodåder systemet utbreder sig på hjernans convexa yta (Bichat). Deraf kan man sluta, att den objectiva delen af hjernan afficieras mest af det svarta blodet. Blodet har under sin vandring genom de nedre delarne, meddelat en del af sitt syre åt organismen: den objectiva delen af hjernan simmar beständigt i det svarta blodet, hvars intryck på hjernmärgen är helt annat än det röda blodets verkan. Man har låtit menniskor inandas rent syre, och derigenom utrönt, att syret har en stor inflytelse på känslorna och inbillnings kraften. Man kan dessutom sluta af spritångans verkan på känslorna, på förståndet och inbillningskraften, att främmande beståndsdelar, inmängde i blodet upväcka främmande känslor och främmande tankar: således måste äfven det svarta blodet, hafva en annan verkan än det röda blodet. Vi kalla derföre den stora hjernan det objectiva medvetandets organ, dels derföre, att denna del af hjernan emottager intryck från sinneverlden, och har en annan förnimmelse af det svarta blodet, har också en annan sammansättning och form än lilla hjernan; slutligen kan detta medvetande försättas i overksamhet, under sömnen, genom blodförlust eller genom andra omständigheter, under det, att det subjectiva medvetandets organ, kan vara i full verksamhet. Härpå grundar sig somnambulism animala magnetismen, äfven som syner och uppenbarelser.

241. Då Heinroth icke kan begripa, »huru blodströmmar kunna upväcka tankar», så lärer filosofen ännu mindre kunna fatta, huruledes främmande bestånds delar, inmängda i blodet, kunna upväcka främmande känslor och främmande tankar. Icke desto mindre måste äfven filosofen känna spritångans verkningar, ifall han super sig full: han måste känna, att medvetandet försvinner genom en större blodförlust: han måste yra i feber i anledning af blodets förändring. Allt detta bevisar, att förnufts själen icke är så sjelfständig och fri, som filosofen gerna vill hafva den. Men det kostar på egoismen alldeles förbannadt att erkänna sig beroende af en högre magt; om förnufts själen är beroende af organiska beting, så är den icke fri, och detta beroende af en högre magt vill filosofen alldeles icke kännas vid. Han kan icke för sitt lif erkänna, att förnuft, förstånd och vett, måst vika alle slätt, för den sanning, som flödar ifrån hjertat.

242. Dessa tvenne medvetanden, som nu blifvit omtalade hafva sin grund uti olika organer, icke i ett och samma organs olika functioner, såsom de tre föregående. De förut omtalade trenne

medvetanden, kunna upväckas genom viljan, och bero således af förstånds operationer. Men det subjectiva medvetandet är väsendteligen skildt från det objectiva, emedan deras organer äro olika.

Anm. 1. Alla fysiologer äro ense derom att barnet icke har medvetande af utom sig varande ting, förr än efter födelsen. Likväl påstår Descuret, att barnets rörelser i moderlifvet härröra från dess behof, att ändra läge. Bichat påstår, att barnet icke har någon känsel. Monne icke barnet ändå känna smärtan lika som andra lefvande varelser. De invertes känslor, som bero af blodets impulsion och olika beståndsdelar, kan barnet icke sakna.

Anm. 2. Filosofen gör en skilnad emellan sakmedvetande och sjelfmedvetande; men dessa tvenne medvetanden äro icke identiska med något af de föregående. Med sak menar filos, icke blott yttre, utan äfven inre föremål, till ex. känslor, och såvida filos, kan ställa nervverksamheten i sin helhet emot nervverksamheten i en viss punkt så kan hans sjelfmedvetande, vara en sinlig förnimmelse af den nervverksamhet, som föregår just i den delen af hjernan, som är sjelfmedvetandets organ. Sakmedvetande upkommer genom de yttre eller inre tingens (föremålens) intryck på hjernan: en menniska utan apparat till yttre sinnen, skulle vara lika okunnig om den yttre verlden, som ett barn i moderlifvet. Sjelfmedvetandet upväckes genom jämförelsen mellan yttre och inre föremål. De inre föremålens intryck, d.v.s. känslornes, utgöra sjelfvet: förnämligast de sinliga intrycken, som upkomma från de inre organerna, medelst nervernas reaction på sensorium. Till sjelfvet höra förnämligast egoism, egennytta och ambition. Den som kan frigöras från dessa passioner, han förnekar sig sjelf.

243. Emot denna fysio-psychiska lära om själen striden filosofen med all magt. Han kan icke för sitt lif förneka sig sjelf, och erkänna, att han är beroende af en högre magt; som regerar i det organiska lifvet; han kan icke erkänna, att förnufts själen är beroende af organiska beting, att sjelfva medvetandet är förmedlat af organisk verksamhet, samt att viljan är i andeligt afseende ofri. Förr far han med egoismen till helvetet, än han tar på sig den svagheten, att han är beroende af en högre magt både i lekamligt och andligt afseende.

244. Men hvar vill han göra af med de anatomiska och fysiologiska facta, som de erfarnaste fysiologer ställa framför honom? Vill han genom sofismer bort blanda korten för dem? Visserligen äro en del filosofer så stormodiga, att de låssa om ingenting: de låssa icke alls känna fysiologernes experimenter. Men detta huggande i vädret, detta buffeloxaktiga stångande med förnuftets väderquarn, kan i längden icke bära sig: ty emot den handgripliga erfarenheten hjelper ingen förnufts logik.

Anm. Till dessa handgripliga erfarenheter höra Bichats anatomiska och fysiologiska experimenter; händelsen, med den franska captenen, som fick igen minnet genom trepanering; (se § 23 i denna afhandling.) Vidare händelsen med quinnan, hvars hjerna var i rörelse under drömmen, och ännu mer i vaket tillstånd. (Se § 27 i denna afhandling.) Dessutom alkoholens och andra gasers verkan på förståndet och inbillnings kraften: galenskap upkommen af organiska fel i lifmodern, i hjertat och andra inelfvor: dessa äro handgripliga erfarenhets rön, som filosofen bör nöjaktigt förklara innan han går vidare i texten uti sitt påstående, »att förnufts själen verkar utan kroppsliga verktyg. (Petrelli.)

245. Kan den sattsen bevisas, att själen eller lifvet är beroende af organiska beting, eller att »all öfversinlig förnimmelse är tillika sinlig»,eller att »det Jag som sinligt förnimmer, är samma Jag, som tänker (Petrelli) då hoppas jag, att både spiritualismen och materialismen ramlar och en ny grund, för en sann psychologi blir laggd, som närmare öfverensstämmer med sanna förhållandet.

Anm. Alla spiritualister hafva ansett Cartesii magtspråk (cogito, ergo sum) som ett axiom; men det behöfver nu bevisas, att menniskan tänker utan förmedling af organer. Å andra sidan hafva materialisterna påstått, att tankarne ingenting annat äro, än »motus agiles in cerebro (fina rörelser i hjernan); men det behöfver nu bevisas att dessa »fina rörelser» ske utan metafysisk rörelsekraft. Nu får spiritualisten stå och fundera en stund framför det dubbla medvetandet, det fysiska och det metafysiska. Materialisten får ock stå och fundera en stund framför den fysiska och metafysiska rörelse kraften. Jag tror att de till slut skola mötas på halfva vägen. Spiritualisten skall säga: jag tror, att menniskan tänker medelst organer; och materialisten skall säga: jag tror, att de fina rörelserna i hjernan ske genom en metafysisk kraft. Denna kraft är lifvet, som

är, men består icke af något ämne. (Existentia, sine essentia et sine substantia.

246. Af det nu anmärkta förhållandet emellan det objectiva och subjectiva medvetandet följer vidare, att menniskan har objectiva och subjectiva själsförmögenheter, hvilka till sina verkningar och begränsningar äro specifice skilda. Till de objectiva själsförmögenheterna höra minne, förstånd, förnuft, vilja, inbillningskraft, och samvete, så vida dermed menas en reflecterad rättskänsla, eller ett begrepp om rätt och orätt. De subjectiva själsförmögenheterna äro alla slags känslor, instincter, drifter, temperament, och passioner, eller hjerta i andelig mening.

Anm. De objectiva själsförmögenheterna höra till nervlifvet och de subjectiva höra till det organiska lifvet. Som dessa 2:ne lif, ehuru i sina verkningar specifice skilda, dock likväl genom den gemensamma lifsprincipen låta förena sig till enhet i medvetandet, så betraktas menniskan här såsom ett lefvande väsende, uti hvilket en gemensam lifs kraft herrskar, eller en lifs princip, hvartill alla själs förmögenheter kunna hänföras, såsom till en medel punkt; det kan också icke bevisas, att menniskan är sammansatt af 2, 3 eller 4 andeväsenden, eller att flera än en princip är herskande i menniskan, ehuru de fysiska krafter, som tillhöra materien, kunna betraktas som en magt, och lifs kraften som de andra magten. Den som vill betrakta växt lifvet, nervlifvet och förnufts själen, som tre särskilta väsenden, han går säkert miste om treenigheten och lifvet.

247. Vårt bemödande skall blifva fasthållandet af lifvets ide, treenigheten, och enheten uti betraktelsen öfver de ofvannämnde själsförmögenheternas inbördes förhållanden. Uti denna undersökning skall det äfven vara vårt högsta och förnämsta ögnamärke, att fasthålla uppenbarelsens högsta ide, försoningen, återlösningen eller rättfärdiggörelsen.

Q. DE OBJECTIVA SJÄLSFÖRMÖGENHETERNAS FÖRHÅLLANDE TILL HJERTAT ELLER PASSIONERNA

248. Filosofen som så ofta svänger sig på det höga transscendentela fältet, menar sig vara en herre öfver alla sina passioner; men vi andra uslingar, som icke hafva fått den förmågan, måste ofta nog känna oss vara underkastade en högre magt, som regerar och

grasserar uti våra innersta inelfvor, ehuru denna högre magt, är nästan främmande för denna verldenes vise. Filosofen erkänner väl, att det finns en högre magt, men denna högre magt vill han vara sjelf. Våra modernaste moral filosofer påstå, att det icke finnes någon ond princip utom menniskan sjelf (Martensen); men att denna onda princip, som finns innom menniskan sjelf, är herrskande i verlden, det erkänna de icke; ty de tro sig hafva tillräcklig kraft att öfvervinna den.

249. Det kan nu till en början vara det samma huru vi kalla det onda, som finns innom menniskan sjelf. Om vi kalla det onda för djefvul, så låter det allt för styggt för Fröken Förnuft, som tror sig vara alldeles befriad från djefvulens magt. Fröken Förnuft skulle blifva alldeles desperat, om någon ville påstå, att hon hyser djeflar i sin egen barm. Men för att vara höfliga mot Fröken Förnuft, vilja vi kalla djeflarne för passioner. Annars kallade djeflarne sig sjelfva för legio, ty de voro många. Djeflarne äro vanligen sju till antalet, och kallas för »sju dödssynder». Ifrån dessa sju djeflar blef Maria Magdalena befriad genom Frälsarens allmagt.

250. Dessa sju djeflars namn äro 1. Egenrättfärdigheten (Egoismen), som dref Judas att hänga sig. Han är den svartaste af dem alla, och kan lätt omskapa sig till en ljusens engel. 2. Egennyttan, som dref Judas att förråda Frälsaren. Denna djefvul regerar nu öfver allt i verlden, men allra mest ibland massan af folket. 3. Ambitionen eller Äregirigheten, som förmådde Judas, att förneka sina brottsliga afsigter, när de andra lärjungarne ville veta, hvilken som var förrädaren. Denna passion herrskar mest ibland ståndspersoner. 4:de Vreden, som gick in i Judas efter den doppade betan: denna passion är uppenbar; men det andeliga hatet är mera fördolt; det omskapar sig till ett samvetskraf uti inquisitorernas medvetande. 5. »Hordomssynden», som nu för tiden är loflig ibland hög och låg. Denna drift spelar en vigtig roll i all kärleks handel. 6. »Afunden», som uppenbarar sig i många skepnader. 7. »Lögnenes anda», som är så allmän i verlden.

251. Dessa äro de förnämsta, nedriga passioner, som nu beherrska verlden. Andra äro mindre lastbara, såsom kärlek, sorg, glädje, fruktan, mod, vänskap, m.fl. Det gifves äfven förhvärfvade passioner, som kunna förderfva menniskan till kropp och själ, till ex. dryckenskap, danssjuka, spelsjuka o.s.v. Då vi gå att betrakta

passionernas förhållande till de objectiva själsförmögenheterna, så kunna vi taga några vissa passioner till jämförelse, till ex. kärleken, sorgen, vreden, svartsjukan, dryckenskåpen. Då visar erfarenheten, att det icke står i vår magt, att tillintetgöra dessa passioner; det fordras en svår strid, om kärleken skall kunna öfver vinnas. Och huru svårt är det icke för drinkaren att öfvervinna brennvins passionen.

252. Men filosofen tror sig verkeligen kunna öfvervinna dem alla genom sin viljas magt. Om så är, att han kan öfvervinna det onda genom sin vilja, då är han verkeligen närmast Gud i helighet och rättfärdighet, och mennisko slägtet är högeligen att beklaga då det gifves så få menniskor, som kunna äga den förmågan att svänga sig på tinnarne af förnuftets tempel. Men jag är nästan rädd, att filosofen är närmast djefvulen i vishet och magt. Då han nemligen, antingen ignorerar sina nedrigaste passioner, eller gifver dem en moralisk anstrykning, då är han djupast nedsänkt i dessa passioners afgrund. Egoism och ambition, eller egenrättfärdighet och äregirighet, äro de nedrigaste passioner, hvaraf filosofen är beherrskad.

253. Som filosofen är känslolös till följe af förståndets ensidiga upöfning på hjertats bekostnad, så är han väl befriad ifrån de flyktiga om [=och] ombytliga fluctuationer i temperamentet, hvarföre andra menniskor äro utsatta: han kan äfven bättre än andra dölja sina passioner; men detta är icke det samma, som att öfvervinna dem. Och då han är intagen af den ljufliga inbillningen, att han upfyller sina pligter, med iagttagande af sina rättigheter: så kan han icke begå något brott: han kan följakteligen icke få någon ånger, eller falla i samvetsqual. Han kan således i medvetandet af en dygdig vandel, och med egenrättfärdigheten till salighets grund, anträda den långa färden till evigheten, med ett skenbart lugn.

Anm. Forntidens vise bemödade sig att upnå dygdens höga ideal: det var högsta målet för deras diktan och traktan; men nu tidens vise hafva alldrig brydt sig om, att praktisera i moralen: endast visdomens ära är det högsta mål, hvartill de sträfva. De älska icke dygden utan äregerigheten: de fika efter ryktbarhet, anseende och ära i verlden, för sitt makalösa snille, för sina lärda arbeten, för sina vetenskapliga och politiska förtjenster: och med denna fåfängliga verldsheder, tro de sig varda salige.

254. Ju mera filosofen fördjupar sig i den objectiva speculationens mörker, desto mera aflägsnar han sig ifrån christendomens ljus, som består uti höga saliga känslor, eller moraliska njutningar. Alldrig skulle man se honom gråta af glädje: alldrig skulle man se honom vara religiös: på hans hjerta biter icke den rena äkta kärleken: han är således befriad från alla ädlare känslor. Han har speculerat så länge, att han blifvit incapabel att känna och njuta. Dessutom anser han det för en svaghet, att vara blödig och religiös. Han påstår, att religionen bör uteslutas från känslornas mystiska gebit. (Ignell.) I det stället är han stolt, stel, obeveklig, envis, egenkär; han kan sticka handen i brasan, utan att känna svedan. Han sätter sig öfver gatpoikarne, som kasta smuts på honom: men rör någon uti hans lefver, eller petar någon uti hans ömtåliga mjelte då är han färdig, att utspy sin galla genom skarpa kritiker. Sådan är stoicismens karaktär, och ännu i denna dag är stoicismen inneboende i alla namnkunniga filosofers hjerna, ehuru den uppenbarar sig litet annorlunda än i forntiden.

255. Emedan filosofen icke känner sina chroniska passioner egoism, egennytta och ambition, af hvilka han är beherrskad: så är det icke underligt, att han anser förnuftet såsom den herrskande principen i menniskan; och viljans frihet försvarar han i det yttersta. Medelst förnuftet skall han kunna beherrska sina passioner, och med viljans magt skall han kunna dämpa dem. Men om detta vore verkliga förhållandet, då skulle ingen Frälsare behöfvas. Hvad behöfver den en Frälsare, som kan befria sig sjelf ifrån djefvulens våld. En sådan hjelte i trona kan hvad stund som häldst säga till verlden: jag har ingenting med satan att beställa. I sjelfva verket har också filosofen ingenting med satan att beställa, emedan den gud, som han tjenar, är just satan sjelf, hvilken han tjenar med tankar ord och gerningar. Den satan som bor i mennisko kroppen nemligen egoism, egennytta och ambition, kan icke anfäkta filosofen, emedan han har förmåga, att tillfrids ställa sina rådande passioner. När satan får sin vilja fram, när passionen kan tillfrids ställas, då anfäktar han ingen. Och hvilken kan väl bättre än filosofen tillfridsställa sina inneboende nedriga passioner. Egenrättfärdighets djefvulen blir tillfrids ställd dermed, att filosofen upfyller sina pligter, med iagttagande af sina rättigheter. Hedersdjefvulen eller ambitionen blir tillfrids ställd dermed, att han genom sitt blixtrande snille förhvärfvat sig ett odödligt namn. Stoltheten blir tillfrids ställd

dermed, att han filosofen kan sätta sig öfver kritiken och smädelsen. Egennyttan blir tillfrids ställd dermed, att han filosofen har sin skäliga bärgning. Alltså uppstår uti filosofens förnuft ingen strid med dessa passioner, emedan han har förmåga, att tillfrids ställa dem. Han kan göra satan till viljes.

256. Men om filosofens samvete blefve väckt, skulle han snart få erfara, att förnuftet har ingen magt att herrska öfver passionerna. Verlden ser tyvärr icke så ut, som skulle den någonsin hafva varit styrd af förnuftet. Historien vittnar på hvarje blad, att passionerna beherrskat verlden. Ehuru våra rationalister beständigt drömma om ett kommande himmelrike i förnuftets herradöme, så är jag nästan rädd, att förnuftets loftalare äro de första, som komma att lägga sin nacke under revolutions bilan. Så gick det till i Frankrike under förnuftets herradöme: och så kommer det, att gå till i alla länder hvarest förnuftet blir herrskande. De filosofer, som försvarar den monarkiska principen, måste först lägga nacken under bilan, emedan de icke kunna ingjuta någon del af sitt rojalistiska förnuft i massans passioner. Men äfven de, som försvara republiken måste under de politiska partistriderna duka under det republikanska förnuftet, emedan detta fordrar blod. Endast den, som i tid drager sig undan verldsbulret, och lefver i sin egen sjelfförnöjelse, kan möjligen blifva skonad.

257. Det är icke förnuftet, utan passionerna, som beherrska verlden. Denna psychologiska sanning bekräftar sig allramest i våra dagar, men den har i alla fall varit gällande i alla tider. Man kan icke upvisa en enda menniska, som varit fri från passioner. Äfven de största män, som historien vet omtala, hafva varit beherrskade af passioner. Detta kommer deraf, att organlifvet är den högre magt, hvarunder nervlifvet lyder. De objectiva själsförmögenheterna, förnuft, förstånd och vilja stå beständigt i passionernas tjenst. Detta är alldeles nödvändigt, emedan nervlifvets organer stå uti ett passivt förhållande till organlifvet. Så länge som den onda principen är herrskande i organlifvet, måste menniskan vara ond: hon måste hafva en nedrig karaktär, om hon också hade en engels vilja: ty den goda viljan kan icke förbättra det elaka hjertat.

258. Bichat är den enda bland nyare tidens psychologer, som vågat uttala den grundsattsen: »att passionerna bestämma menniskans moraliska karaktär.» Men besynnerligt nog har samme författare

råkat motsäga sig sjelf, då han påstår att viljan är ett resultat af förståndets operationer. Om här menas menniskans objectiva vilja, som Martensen kallar menniskans väsendtliga vilja: så eger Bichats satts sin fullkomliga riktighet, att viljan är ett resu[l]tat af förståndets operationer. Ett beslut som menniskan fattar medelst öfverläggning, kan så till vida kallas för menniskans verkliga eller väsendtliga vilja, som både förstånds öfverläggningen och beslutet äro en product af viljan: men icke är det denna vilja som bestämmer en handlings moralitet, utan den viljan som sätter tankarne i gång, och tvingar förståndet att fatta ett beslut, denna vilja är en passion, som bestämmer menniskans moraliska karaktär.

259. Om förnuftet vore den herrskande principen i menniskan: så skulle detta bestämma viljan i sitt sträfvande. Men då vore icke viljan positive fri. Heinroth påstår, att viljan är endast då fri när hon följer förnuftets ledning, men detta är icke conseqvent tänkt. Enligt filosofens definition på frihet, måste viljan bestämma sig sjelf antingen till det goda eller onda. Viljan är således lika fri, då hon följer passionens ledning, som då hon följer förnuftets ledning. Viljan eger fullkomlig frihet att följa förnuftets föreskrifter, eller driften. Så menar filosofen. Hans påstående är, »att den moraliska viljan, som är nedlagd i förnuftet bestämmer menniskans momoraliska karaktär. Men denna grundsats i psychologin är en stor lögn. Ty först är icke viljan i andeligt afseende fri: menniskan har icke liberum arbitrium i andeliga ting. (Conf. aug. § 18.) För det andra är det icke förnuftet, som bestämmer viljan i sitt sträfvande, utan passionerna. För det tredje står viljan i ett passivt förhållande till passionerna, så att viljan icke eger någon magt, att dämpa eller tillintet göra passionerna. Detta skall framdeles bevisas.

260. Bichats grundsatts, som också är den första grundsatts på theatern, har en fysiologisk grund. Hjernans functioner äro beroende af hjertats functioner, eller nervlifvet är beroende af organlifvet. Ställe vi nu passionerna i hjertats ställe, och de objectiva själsförmögenheterna i hjernans ställe så kommer förstånd, förnuft och vilja att stå i samma förhållande till passionerna, som nervlifvet förhåller sig till organlifvet, eller som hjernan förhåller sig till det fysiska hjertat.

Anm. Descurets afhandling om passionerna visar, att Bichats grundsatts i psychologin är riktig. Descuret har verkeligen studerat

passionerna så pass som någon uti sitt naturliga tillstånd kan göra det. Han har verkeligen visat, huruledes passionerna beherrska verlden. Men Bichats grundsatts är också öfverens stämmande med reformatorernas åsikter, ehuru Bichat icke kände Luthers lära om djefvulens magt i menniskan. Bichat trodde nemligen att passionerna icke voro onda, omoraliska och skadliga; han trodde icke att den onda principen i menniskan gjorde sig gällande genom passionernas magt; och derföre uttalade han grundsattsen endast såsom en fysiologisk och anatomisk sanning: men just den omständigheten att fysiologen kan fysiologice och pathologice ja till och med anatomice bevisa, hvad Paulus Luther och andra christna psychice erfarit, den omständigheten borde komma filosofen, att blygas och skämmas öfver sin okunnighet och andeliga blindhet. Men egoismen, stoltheten och egenrättfärdigheten tillåter icke filosofen att fälla hornen.

261. Passionerna, (den subjectiva viljan, som är ond. Martensen.) bestämma menniskans moraliska karaktär. Men dessa grundsattser skorra så förfärligt i filosofens öron, att han genast vill kasta dessa kätterska blad i kakelugnen. »Passionerna? bestämma menniskans moraliska karaktär?» frågar han med rynkade ögonbryn. Men vi bli icke så förskräckta ändå. Ty står den grundsattsen fast, att själsförmögenheternas operationer äro förmedlade af organverksamhet; eller om menniskan känner medelst organer, tänker medelst organer, vill medelst organer: så har icke filosofen så mycket att baxnas öfver. Det Jag som sinligt förnimmer, är samma Jag som tänker. Monne icke filosofen här hafva medgifvit mera, än han kan med godt samvete kan försvara? Åtminstone måste han nu förklara på hvad sätt den sinliga förnimmelsen kan komma ända till förnufts själen. Redan detta är en stor inskränkning i förnufts själens fria verksamhet, att det fordras en tid för att tänka. Vore nemligen förnufts själen oberoende af alla organiska beting, så borde icke dess verksamhet vara inskränkt innom tid och rum. Men det synes af alla fysiologiska omständigheter, att filosofen är beroende af en högre magt uti fysiskt, metafysiskt och andeligt hänseende: och denna högre magt vill han vara sjelf, då han så envist fasthåller viljans activa och positiva frihet.

262. Nu erkänner väl filosofen, att det Jag, som sinligt förnimmer är samma Jag, som tänker: men han vill icke erkänna, att hvad han sinligt förnimmer är öfver hans vilja och stundom mot hans

vilja: han måste förnimma mycket sinligt, som icke är under hans vilja men väl öfver hans vilja och ofta mot hans vilja, och dessa sinliga förnimmelser kan han icke drifva ifrån sig, eller förhindra med sin vilja. Huru kommer det till? Han måste förnimma den sinliga hordomslusten: kanske måste han äfven någon gång förnimma, den sinliga retelsen till vrede: och ändå säger han: jag har ingenting att beställa med satan. Jag är fri från djefvulens magt. Likväl innebär viljans påstådda frihet, att intet begär, ingen syndig känsla får upstå i hans själ. Men säger filosofen: hvad kommer det mig vid? Jag är fri från passioner, och står icke under den onda magten, som grasserar i köttet.

263. »Vales Er, som är så helig». Men i alla fall tror jag för min del, att filosofen är lika full af orma etter, som andra köttlymlar. Men felet till hans peccatum ignorantiae, ligger i hans stora etterpose, som är fästad vid det svarta blodets central organ, lefvern, hvarifrån egoismens och egenrättfärdighetens element utsiprar. När han skådar sin egen bild uti egoismens spegel, ser han ut, som en engel, den der inga fläckar har, ehuru han just för de nedriga passioner, hvaraf han är beherrskad, är svart som en djefvul, på hvilken ingen enda hvit fläck finnes.

R. PASSIONERNAS INBÖRDES FÖRHÅLLANDEN

264. Alla de psychologiska afhandlingar, som i sednare tider utkommit föreställa menniskan i hennes naturliga tillstånd; eller sådan hon är af naturen. Man söker förgäfves efter ordet, nåd och försoning i dessa arbeten. Uti läran om passionerna, hafva de tagit sådane personer till mönster, hvilkas naturliga känslor blifvit förderfvade genom en sig sjelf öfverlefvande civilisation. Då vi således uti läran om passionerna icke finna, hvad vi för vårt ändamål behöfva, hos dessa verldsvisa, hvilka alldeles obekante med sitt eget hjertas djupa förderf, fordjupa sig i den objectiva speculationens mörker: så måste vi förkastaderas lära om passionerna, och i det stället fasthålla Bibel författarenas åsigter, jämförande med fördoms frie fysiologens experimenter, och reformatorernas lära om menniskans förderfvade natur.

265. Allestädes i Bibeln hänföres synden till köttet. Det som är födt av kött, det är kött. Köttet hafver begärelse emot andan. Köttsens gerningar upräknas o.s.v. Men hvad är synden annat än passioner

som grassera i köttet, eller i det organiska lifvet. Vore icke menniskan beherskad af passioner, så vore hon syndfri. Med bibelförfattarenaöfverens stämma äfven de läkare, som grunda sitt omdöme på fysiologiska rön. Sålunda påstår Bichat, att passionerna tillhöra det organiska lifvet. »Sinnena säger han, äro passionernas ledare». Man kan dock med den omedelbara känslan förnimma, att passionerna icke höra till nervlifvet. De förstånds begär, som vissa filosofer omtala, äro icke födda i förståndet, utan i känslorna. Descurets indelning är icke heller alldeles riktig, när han talar om intellectuela passioner. Några sådane finnas icke ursprungligen i förståndet; till och med kunskaps begäret, eller nyfikenheten är en drift tillhörande det organiska lifvet.

266. Deremot utöfva alla passioner sin verkan på förståndet, förnuftet och viljan; det finnes icke en enda passion, som lemnar nervlifvet eller själen oantastad. Likasom sinnena äro passionernas ledare, så blifva de ock passionernas verktyg, när passionen utöfvar sin verkan på förnuft, förstånd och vilja. Filosofen må således alldrig inbilla sig, att förnuftssjälen är syndfri. Alla våra objectiva själsförmögenheter besmittas af det syndiga elementet, som stiger opp ifrån köttet, dels genom blodet, dels ock genom nerverna. Filosofen menar att förnufts själen år åtminstone skuldfri; han menar, att menniskan icke kan vara ansvarig för sina passioner, enär hon icke rår för dem: men det är just häruti som filosofen bedrager sig. Ty när förnufts själen icke är syndfri, så kan den icke vara skuldfri. En annan sak är det med sådana filosofer, som icke erkänna att den subjectiva viljan är ond. ed dem hafva vi ingen råd: men de som erkänna, att de hafva en ilja, som icke är deras egen, torde dock kunna öfverbevisas derom, tt egenviljan är deras egen vilja.

267. Hjertat betraktas i den Hel. Skrift såsom en källa hvarifrån llt ondt och godt upväller. Ett argt och illfundigt ting är hjertat, ho kan utransakat. Menniskones hjertas upsåt är ondt. Af hjertat utgå onda tankar o.s.v. Men så heter det äfven: att lagen är inskrifven i hjertat, att tron är i hjertat, äfvenså kärleken, ångern m.m. Allt detta visar, att hjertat är den herrskande principen i menniskan, eller det organ, som i fysiskt eller lekamligt afseende beherrskar hela organismen, i metafysiskt hänseende beherrskar det metafysiska hjertat, alla själsförmögenheter, och i andeligt afseende är hjertat det andeliga organ, hvarifrån allt ondt och godt upväller. Således är icke förnuftet

den högsta magten i menniskan icke heller viljan: de äro både i fysiskt, psychiskt, metafysiskt och moraliskt hänseende, under ordnade magter, som måste rätta sig efter hjertats rörelser och hjertats egenskaper.

268. Vi komma nu till passionerna och drifterna, af hvilka somliga anses för oskyldiga, ja till och med nödvändiga för menniskans frihets lifs bestånd och verksamhet, till ex. driften efter egendom, som är egennyttan och kallas gerighet: driften efter ära, det är ambitionen, som också kallas för äregerighet. Denna är en satans drift; ty hvilken har gifvit en förnedrad varelse äran? Frälsaren säger: huru kunnen I gifva Gudi ärone, som tagen pris af hvarannan inbördes. Driften efter frihet, uppenbarar sig uti revolutioner och olydnad emot föräldrar och öfverhet. Den köttsliga friheten har alltid varit den råa massans lösen. — Begär efter magt hvilar på samma förnuftiga grund som den köttsliga friheten. Egoismen är dess rätta grund. För magtbegäret hafva strömmar af blod, fått flyta. Dessa drifters tillfrids ställa[n]de är det, som den naturliga menniskan fikar efter; nemligen ära rikedom och magt: de kallas för drifter, emedan de verka jämt på själen, och meddela sig till hjernan medelst nerver. Egoism egennytta och ambition äro chroniska passioner, som verka oafbrutit på hjernan; och dessa nedriga passioner betraktar nu filosofen såsom oskyldiga och nödvändiga för »menniskans frihets lifs bestånd och verksamhet» (Petrelli). Men enligt Luthers lära, utgöra dessa drifter djefvulens magt i menniskan, och kallas derföre af Frälsaren för kött.

269. Att de rent sinliga begären såsom frånsseri, dryckenskap otuckt, hafva sin grund uti vissa kropps organer, nekas icke af någon; men den naturliga menniskan, som anser de köttsliga drifterna »oskyldiga, och syftande till utvecklande af ett fritt och sedligt förnufts lif» (Petrelli) ger äfven det syndiga begäret ett fagert namn, för att dermed betaga synden dess afskyvärda egenskaper, och uphöja köttsens gerningar till förnuftiga. Sålunda kallas aflings begäret för: »slägt drift» (Petrelli). Derigenom blir det rent sinliga ett förståndsbegär, hvars tillfridsställande kan blifva en pligt, och således öfverensstämmande med förnuftets fordringar, ehuru detta rent sinliga begär ställer menniskan i jämnbredd med djuret, och förnedrar hennes förnuftiga natur.

270. Annorlunda har detta begärs tillfreds ställande blifvit ansedt i

Bibeln. David, som var väckt, kände att det var ett syndigt begär, då han säger: se! i synd är jag född, och med synd hafver mig min moder aflat. Deraf kan man finna, att aflings begäret, äfven der det anses lofligt, såsom i äktenskapet, icke kan tillfrids ställas utan synd. Det är nemligen förnufts vidrigt. Det förnedrar den förnuftiga menniskans natur; derföre måste dess tillfridsställande ske hemligen. Det hörer till mörksens gerningar. Men nu säger den epikureiske filosofen: »då menniskan fått organer, att njuta, visst måste hon njuta». Och en annan kan säga: dessa djuriska drifter äro nedlaggde i menniskonaturen af Skaparen: till hvad ändamål äro de gifna, om icke för att tillfridsställas?

271. Dessa förnuftsskäl äro så bindande, att sjelfva djefvulen icke kan motsäga dem. Men till hvad ändamål skapades menniskan? Var det för att njuta, och för att genom dessa sinliga njutningar blifva evigt rycksalig? Så menar vist den, som finner sitt högsta goda uti sinliga njutningar. Vårt tidehvarf är sinligt, lättsinnigt och outtömligt på sinliga njutningar. Det ges icke ett enda organ i hela mennisko kroppen, som icke kan få del af den sinliga njutningen. Det ser nästan så ut, som skulle menniskan vara skapad för dessa sinliga njutningar. För någon högre moralisk eller andelig lycksalighet tycks hon icke vara skapad, efter som allt går ut på att kittla sinligheten.

272. Otukts synden är en af de slemmaste laster, hvaraf verlden nu är beherrskad: man lefver som kreatur både innom och utom äktenskapet, i synnerhet i större städer, hvarest den civiliserade mannen har mod, att förnedra den enfaldiga quinnan, men han har icke mod, att äkta henne. Den råa sinligheten skall tillfrids ställas, men icke föräldrahjertats kraf. De värnlösa barnen lemnade utan föräldravård, måste lida för föräldrarnes brott.

Anm. Romarena hade bättre upsigt öfver folkets seder, än våra christna biskopar, af hvilka en del icke kunna hålla styr på sina köttlymlar. De förnämas catilinariska utsväfningar, äro nu, för tiden icke sällsynta; men det finns ingen Cicero i rådet, som bestraffar lasten.

Kejsar Augustus försökte att sätta bom för en allmän lösaktighet, men nu måste rikets ständer bevilja understöd åt hufvudstadens barnhus: rikets skattdragande allmoge måste således föda

hufvudstadens horungar. Vore det icke rimligare, att rikets ständer beviljade understöd åt läsare predikanter, som kunde väcka den slumrande religions känslan hos folket.

273. Ibland de nedriga passioner som tydligast utvisa menskligheten förnedrade tillstånd är dryckenskaps lasten, hvilken icke är en medfödd, utan förhvärfad passion. Filosoferna måtte väl icke kunna påstå, att brennvins begäret är ett förstånds begär, ehuru drinkaren föreställer sig, att detta begärs tillfridsställande är nödvändigt för hälsans bibehållande.

Anm. De bildade klasserna äro i detta afseende lika förblindade, som den råa massan: de kunna icke föreställa sig, huru exemplet af det måttliga bruket af spirutuosa ger fart åt brennvins djefvulen ibland massan af folket. Genom detta exempel, hvaruti de förnäma gå före mängden, måste nu millioner menniskor ohjelpligt-sjunka i förderfvet. De besinna icke att folkmassans sedeförderf faller slutligen tungt på de bättre vetandes hufvuden.

274. Men spelsjukan, danssjukan och andra verdsliga nöjen, äro de förstånds begär? Så tyckes filosofen föreställa sig. Men det är alldeles ingen consequens att kalla somliga begär sinliga och andra förståndiga. Det vissa är, att alla sinliga begär, kallas i Skriften för köttsens gerningar, och af Luther kallas de djefvulens magt i menniskan. De hafva sin grund i köttet, det vill säga: de höra till det organiska lifvet.

Anm. Descuret indelar passionerna i tre klasser. 1:mo animaliska betiof, 2:do samhälls behof, 3:tio intellectuela behof. Men denna indelning är icke riktig. Vi hafva ofvanföre visat, att alla behof kunna blifva föremål för förståndets operationer, så väl sinliga, som öfversinliga så väl lekamliga som andeliga behof: det finnes ingen passion, som kan gå förbi förståndet: men derföre, att alla behof, som hafva sin grund i det organiska lifvet, kunna blifva föremål för förståndets operationer, är det icke conseqve[n]t eller logiskt, att kalla somliga behof animaliska och somliga intellectuela. Antingen måste de vara sinliga eller öfver sinliga, eller rättare båda delarne, så vida all sinlig förnimmelse är tillika öfversinlig, eller metafysisk.

275. Ehuru passionerna icke hafva sin grund i förståndet, förnuftet eller viljan, d.v.s. i nervlifvet, så afficieras likväl dessa förmögenheters organer af passionernas element, så att ingen af

dessa förmögenheter är fri från passionernas inverkan. Viljan irriterad af passionerna vill det onda, eller passionens tillfrids ställande uti det naturliga tillstån¬det. Förståndet tänker huru begäret skall kunna tillfrids ställas: det uttänker medel till passionens tillfrids ställande, och förnuftet gillar sjelfva handlingen, inseende, att det är rätt att så handla; ty det som menniskan mest eftersträfvar, det gillar förnuftet, och det som hon mest önskar, det är hon mest böjd för att tro. Sådant är det vanliga förhållandet.

Anm. Hela verlds historien visar, att själsförmögenheternas inbördes förhållande är sådant, som vi här anmärkt: det heter i psalmboken: »Vårt förnuft förblindadt är, och mörker all vår själ betäcker, om din Ande ej är när». Om förnuftet vore den herrskande principen i menniskan, såsom filosoferna föreställa sig, så vore verlden lika fullt stadd i mörker och moralisk förblindelse, sålänge som förnuftet är förblindadt.

S. PASSIONERNAS STRID

276. Det gifves vissa stridiga passioner, hvilka ömsesidigt utesluta hvarandra; de kunna icke bestå jämte hvarandra på en och samma gång; till ex. glädje och sorg, fruktan och mod, kärlek och hat, egennytta och oegennytta; begär och afsky för brennvin; matlust och icke matlust.

Anm. Det gifvas vissa naturer, som hafva en oförklarlig vedervilja för vissa saker, ämnen och personer, och denna vedervilja bevisar, att viljan icke är fri. Vore nämligen viljan riktigt fri, så skulle menniskan kunna uphäfva och tillintetgöra vederviljan, för sådane saker, som icke äro skadliga, såsom till ex. vederviljan för medikament.

277. Deremot gifves det andra icke stridiga passioner, som kunna existera jemte hvarandra på en och samma gång, till ex. fruktan och hat, gerighet och afvund, egoism och ambition, aflingsbegär och brennvins begär; o.s.v. Af dessa jämförelser kunna vi göra den slutsatts, att de stridiga passionerna hafva sin grund uti samma organer, men de icke stridiga hafva sin grund uti skilda organer. Aflings begär och brennvins begär uphäfva icke hvarandra, emedan de hafva sin grund uti helt olika organer; men brennvins begär och

begär efter mat, uphäfva hvarandra, emedan de hafva sin grund uti ett och samma organ. En fyllhund har ingen matlust när han är rigtigt på trallen, men när han ätit sig väl mätt, så bryr han sig icke om brennvin.

Anm. Sådan är den allmänna erfarenheten. Man kan icke kalla sådane för obotliga, som taga sig en sup på fisken, och sedan äta dugtigt.

278. Om stridiga passioner verkeligen komma i strid, så förorsaka de en stor plåga, till ex. svartsjuka, som är en strid emellan kärlek och hat. Äfven icke stridiga passioner kunna komma i strid, till ex. egennytta och kärlek, egennytta och ambition, kärlek och ambition, ambition och moders känsla.

Anm. Egennytta och kärlek komma ofta i strid, när en egennyttig man blir kär i en fattig flicka. Egennytta och ambition komma i strid, när en egennyttig blir tvungen af verldshedern att bestå en bål o.s.v. Kärlek och ambition komma i strid, då en man af hög börd blir kär i en torpar flicka. När passioner komma i strid, måste den svagare pas¬sionen vika för den starkare. Hos barnamörderskan måste moderskänslan vika för ambitionen. Hos den gerige måste kärleken vika för egennyttan; uti svartsjukan måste kärleken duka under för hatet.

Anm. Passionerna äro icke hos alla menniskor lika. Hos den ena kan köns driften vara hufvud passionen; hos en annan ambitionen, hos en tredje egennyttan o.s.v.

279. Af dessa erfarenhetsrön kunna vi få en ganska vigtig slutsatts i passions läran, nemligen, wtt den ena passionen kan öfvervinna en annan». Derpå grundar sig den bekanta brennvins kuren.

Anm. Att bota ondt med ondt är en vigtig grundsatts i homöpathin, emellertid har man många exempel på recidiv. Det samma kan också hända med en drinkare, som genom väckelsen blifvit befriad från dryc-kenskaps lasten: om icke den moraliska passionen underhålles.

280. Passionernas strid upfattas i det subjectiva medvetandet sålunda, att den starkare passionen gör starkare intryck på receptionsorganet, än den svagare.

Anm. Receptions organet finnes i hjernan, och har sitt motsvarande sussecptiva [susceptiva] organ i kroppen. En stark köns drift har sitt susseptions organ i köns delarne, men det motsvarande receptions organet finnes i hjernan, hvilket craniologerna hafva anmärkt. Likväl kunna vi icke medgifva, att sjelfva begäret har sitt säte uti det af craniologerna anmärkta organet, men inbillnings kraften eller föreställnings förmågan, synes hafva sin platts uti de organer, som utmärka de naturliga anlagen. Till ex. anlag för mathematik, anlag för musik anlag för språkkunskap, ordnings sinne m.m. äro hos den ena menniskan bättre utbildade än hos en annan. Hvaruti skulle dessa medfödda anlag hafva sin grund, om icke i det mer eller mindre utbil[d]ade organet. (Se Combe och Descuret.)

281. Genom passionernas strid får menniskan ett klarare medvetande af sina hemliga passioner. Genom jämförelse mellan tvänne föremål förtydligas begreppet.

Anm. Hemliga passioner äro sådane, som menniskan icke tror sig hafva, men om hvilkas tillvaro hon först blir öfvertygad, när en ny passion blir upväckt. Derpå grundar sig den rätta syndakännedomen, som består deruti, att väckelsen innebär en moralisk passion, som står i strid med menniskans naturliga passioner. »Jag hade icke vetat att begäret är synd, om icke budordet hade sagt: Du skall icke begära».

T. TEMPERAMENT

282. Som temperamentet 1:mo är en följd af kropps constitutionen; 2:do verkar på sinnelaget så, att det gifves ett bestämdt af alla fysiologer erkändt förhållande emellan sinnelag och temperament, och kan 3:tio icke af någon genom viljans magt förändras eller tillintet göras: så uptaga vi här i korthet äldre och nyare fysiologers åsigter rörande temperamentet.

Anm. Som Descuret har en konstig indelning af temperamenterna, så framställa vi här temperamenten sådana, som de äldre fysiologerna antagit dem, till hvilka äfven Heinroth ansluter sig. Filosoferna akta sig noga för temperaments lyten, emedan de lätteligen kunde bränna sig om fingrarne, ifall de började vidröra dem.

283. De äldre fysiologerna räkna vanligen 4:ra temperament. 1:mo det sangviniska, 2:do det melancholiska, 3:tio det choleriska 4:to det phlegmatiska. Genom blandning af racer kunna dessa temperament blifva blandade, och sålunda kunde man indela temperamenterna uti oändliga nuanser, men för vårt ändamål är det tillräckligt att nämna fyra. Alla temperamentslyten äro menniskan medfödda, och kunna icke förändras genom viljans magt, ehuru filosofen gerna tror på sin envisa vilja.

284. »Den som har ett sangviniskt temperament, är mycket öppen för alla sinliga känslor, råkar snart i passion, men den är af kort varaktighet, och kan lätt utträngas af en annan. Han är innom kort tid glad och åter ledsen, ond och åter god». Hoffman. »Har ett gladt och sällskapsligt sinnelag». Schutser. »Sangviniska menniskor utmärka sig genom vrede häftighet och mod». Bichat.

»Hugen hos den sangviniske är lätt uprörd, bringas lika lätt till gråt, som att skratta, gladt stämd till njutning, ja till öfvermått, till lättsinnighet, till och med till liderlighet, älskar bullrande lustbarheter och sinliga nöjen. Lätt upretad och lätt försonad, är den sangviniske en god sällskaps menniska, men icke någon trogen vän, föränderlig i kärlek» m.m. Heinroth.

Anm. Alla här upräknade egenskaper äro den sangviniska menniskans hemsynder.

285. »Den melancholiske är öfverhufvud likgiltig: blifver ej lätt ond, men blifver han en gång upbragt, stillas han ej så lätt. Till sorg och fruktan är han mycket böjd, och derföre misstrogen». Hoffm. »De melancholiske äro ståndaktige, genomträngande, och gå för vida i sina meningar». Schutser.

286. »Hugen hos den melancholiske är likgiltig för den yttre verlden; men bär en djup tillsluten verld innom sig. Hans hug är böjd för sorg, nedslagenhet, missnöje bitterhet; en dystert religiös sinnes stämning, böjelse för ett lif i egen känsloverld i en öfverjordisk andeverld, för övrigt också benägenhet för misstanka, ja för menniskohat; försigtighet, farhåga, niskhet; känslolöshet, mot egen yttre och främmande nöd, men också en djup inre lidelsefullhet, som förglöder innom sig sjelf; fallenhet för sjelfplågande, lifvets späkning». Heinroth.

Anm. Här uptagas endast sådana momenter, som hafva afseende på menniskans moraliska karaktär.

287. »Den choleriske är rask och verksam i sina handlingar, hvilar ej, förr än han upnått sitt ändamål. Den minsta förolämpning kan sätta honom i den häftigaste vrede, den han dock snart förgäter». Hoffm. Personer af det choleriska temperamentet äro föränderliga, hafva en ganska stor quickhet i sensationer, i inbillning och i passioner, och ega ganska grundligt omdöme». Schutser. »Äro mest böjda till afvundsjuka och hat». Bichat.

288. »Hugen hos den choleriske är retlig, men icke ömtålig, icke för småsaker åtkomlig och föränderlig. Starka passioner och affecter uplifva den: ära, beröm, magt, vrede; kärleken hos detta temperament är eldig, men icke sinlig, icke flygtig, utan beständig; men det hatar ock såsom det älskar, och uplågar i hämd, svartsjuka: det gläder högst för friheten: slafveri är dess död. Detta låter rätt väl förena sig med hersklystnad». Heinroth.

Anm. Uti detta temperament äro egoismen, ambitionen och den köttsliga friheten förenade.

289. »Den flegmatiske har ej lust till arbete och ansträngning; äter, dricker och sofver gerna, passionerna hafva föga välde öfver honom». Hoffm. »Den phlegmatiske är till sinnelaget rädd, snarskrämd och utan quickhet». Schutser. »De consti[tu]tioner, hvarest det lymphatiska systemet har öfvervigten, ger affecterna intryck af senfärdighet, och blir således en motsatts till det sangviniska temperamentet». Bichat.

Anm. Då phlegman sjelf är en passion, hvaraf den phlegmatiske är beherrskad, så kan han icke vara beherrskad af andra passioner.

290. »Likgiltighet tillhör hugen hos en phlegmatiker: han är icke benägen för lifliga känslor, icke för affecter och passioner, icke för glädje och bedröfvelse, icke för kärlek och hat. Öfverhufvud är tålamod och betänksamhet hans sak. Lika litet som för lättsinnighet och ett passioneradt väsen, är han böjd för laster, (monne icke phlegman sjelf vara en last, då den medförer lättja liknöjdhet äfven för det ena nödvändiga, grymhet, samt skrymteri och skenhelighet). »Har det moraliska sinnet en gång vaknat hos honom, så blir samvetsgrannhet och fri, om hon vore alldeles utan passioner, och

[Obs! Texten på sidorna 100 B och 100 C hade bortfallit vid inskrivningen. Inlagts hit 2019-04-29 LK]

vara vid det rätta hos honom den andra naturen. Den Phlegmatiske kan med kall blod vara grym! Heinroth.
291. Här äro nu den naturliga menniskans tillstånd afmålade, men de som gifvit akt på dessa Temperaments lyten, hafva icke noga beskrifvit hvarje Temperaments hemsynder, emedan de ansett Temperamentets lyten vara af en god beskaffenhet så hafva Fysiologerna tillaggt det Phlegmatiska Temperamentet några goda egenskaper, som det icke eger. De hafva framhållit Temperamentets dygderna, hvilka efter vanliga moraliska grunder icke kunna betraktas såsom dygder, enär de äro en verkan af Temperamentet. Allt godt, som icke är en produkt af Förnuftet och den fria viljan, är af intet värde: så påstår Filosofen. Ty enligt Hans åsikter är det icke Temperamentet, utan den moraliska viljan som bestämmer menniskans moraliska karaktär.
292. Om Temperamentets inflytelse på sinnelaget, äro alla Fysiologer öfvertygade: men moralfilosofen kan icke medgifva, att Temperamentet bestämmer menniskans moraliska karaktär. Heinroth säger bland annat: " Så påtrycker Temperamentet hela lifvet en bestämd karaktär, gifver det ton och colorit. Hvar och en känner, tänker och handlar i och enligt sitt Temperament. Men menniskan är ju enligt samma Författare ett fritt väsen. Hon har en obetingad frihet i viljan, hvad behöfver hon då känna, tänka och handla enligt sitt Temperament?
293. Om Temperamentet förer henne till vrede, hat, lättja, grymhet och sinliga njutningar, huru står det då till med viljan, hvilken enligt samma Författares omdöme är fri, om hon följer förnuftets ledning, men annars icke. Menar Författaren, att menniskan har en fri vilja om hon känner, tänker och handlar enligt sitt Temperament? Den som verkeligen har en fri vilja, får icke hafva oädla eller omoraliska känslor; han får icke tänka ondt: Temperamentet får icke utöfva något inflytande på sinnelaget. Han får icke känna vrede, hat, afvund, eller någon annan syndig känsla. Men den allmänna erfarenheten och hela verldshistorien visar, att menniskan i allmänhet känner och tänker enligt sitt Temperament, och de äro ganska få, som icke handla enligt sitt Temperament. ->

294. Så vida Filosofen icke kan erkänna någonting för godt utom den goda viljan, så är det också i sin ordning, att han icke erkänner Temperamentets goda egenskaper för någonting godt, emedan Temperamentet icke beror af viljan. Men han kan icke heller erkänna Temperamentets lyten för någonting ondt eller syndigt, hvar af ordspråket "jag rår icke för min hetta". Allt hvad menniskan rår för, kan hon icke vara ansvarig för. Så menar Filosofen. Således kunna icke Temperaments lyten tillräknas henne. Men Temperamentets goda egenskaper, kunna icke heller räknas henne till förtjenst. Den som är af naturen from och saktmodig (har ett phlegmatiskt Temperament) är således i moraliskt afseende ingenting bättre än den, som är af naturen snarsticken eller hetlefrad. Men den som af egen kraft kan få en god vilja, han är god. "Ingenting är godt utom den goda viljan." Martensen. Och denna goda vilja kan Filosofen göra sjelf.
295. Filosofens påstående, att den naturliga fromheten icke gör menniskan dygdig, är äfven i andeligt afseende alldeles rigtigt, men icke i den mening, som han menar, att Gud ser till den goda viljan och anser den för god, som har en god vilja. Men så till vida är Filosofens sats sann, att den naturliga fromheten icke kan räknas för någon dygd, emedan det icke ges någon dygd; ty allasamman äro syndare och hafva intet att berömma sig af inför Gud. Gud hafver beslutit allt under synd: Och således hjelper icke heller den goda viljan emedan ingen är god utom Gud. Menniskan är icke dygdig derföre, att hon kan beherska sina Passioner; utan då först vore hon dygdig och syndfri, om hon vore alldeles utan Passioner, och ->

icke hade något temperament. Mon tro om filosofen är utan temperament?

296. I afseende på temperamentet yttrar Heinroth följande.»Sjelfva religionen, som i sin renhet, och till sitt väsen, såsom ren kärlek till det högsta (Anm. Ren kärlek till det högsta finns icke på jorden.) är lik ljuset utan färg, erhåller dock genom temperamentet, en individuel karaktär, nemligen enligt den af henne föranledda inre sinnesstämningen, efter dess yttre uppenbarelse i det individuela lifvet». Detta är visserligen sannt, att religionen får färg af temperamentet, så att Petrus, som af naturen var hetsig, kunde efter sin pånytt födelse framställa religionens sanningar med genomträngande ifver, med oemotståndlig hänförelse, hvaremot Johannes, som af naturen var from och saktmodig, andades idel kärlek.

297. För att visa, huru religionen får färg af temperamentet, upställer Heinroth en jämförelse mellan de kända hufvudsecterna i christenheten, och denna jämförelse är af honom framställd sålunda, att det choleriska temperamentet får protestantism och fanatism på sin lott; det melancholiska temperamentet får catholicism och mysticism på sin lott; det sangviniska temperamentet hernhutism och svärmeri på sin lott; det phlegmatiska temperamentet, får qväkare, methodism, quietism, skrymteri och skenhelighet på sin lott. Huru vida dessa secter hafva uprunnit ur de olika temperamenten, måste vi lemna oafgjort.

298. Vi medgifva väl, att äfven religionen får en viss färg af temperamentet; men om vi jämföra religionens hufvud momenter med temperamentet, så finna vi, att första början till lutherska läran har sin grund i Luthers melancholi: ty Luther plågades verkeligen af melancholi, då han var under lagen, uti syndaångern; men så snart han blef frällst från djefvulens våld, genom den lefvande tron, undergick han en temperaments förändring; det blef en blandning af alla temperament. Han var melancholisk ibland, och derpå brinnande i bönen, och stark i andanom (cholerisk), stundom innerligt liflig och glad (sangvinisk) och slutligen lugn (flegmatisk). Luther beskyldes allmänt af sina motståndare för att vara cholerisk och sangvinisk, det vill säga, häftig och bitter i sina utfall mot påvedömet; men om saltet mister sin sälta, hvarmed skall man då salta?

299. Hvarje temperament innehåller både ondt och godt. Den sangviniska blir snart ond och åter god; lätt upretad och lätt försonad; men just derföre, att den sangviniska har sådana egenskaper, att han innom kort tid kan göra både ondt och godt, blir hans moraliska temperament lika med noll. På samma sätt förhåller det sig med den flegmatiska, han är af naturen from och god, men lat och kan med kall blod vara grym. Hvad hjelper då hans naturliga fromhet? Just derföre säger filosofen kan menniskans moraliska karaktär icke bero af temperamentet, emedan detta är föränderligt, och innehåller motsägelser. Det goda i menniskans temperament uphäfves af det onda.

300. Men tror filosofen, att menniskans vilja är alltid god? Han säger visserligen, »att menniskans vilja alltid vill det goda och förnuftiga». (Martensen.) Hvarföre gör han då mycket, som är usselt, nedrigt, syndigt och oförnuftigt? Mon han göra detta onda emot sin vilja? Men då är icke viljan fri. Om menniskan vill det goda, men tänker ändå ondt, så har då viljan ingen magt, att förhindra de elaka tankarna. Huru kan hon då vara fri? Jo säger filosofen: hon är ändå fri, så länge, som hon icke är tvungen, att vilja det onda, och det beror helt och hållet af viljan sjelf, att vilja det goda. Friheten är en möjlighet, och kan just derföre blifva en verklighet, om menniskan förädlar sin vilja. Men förståndet kan viljan icke hindra, att tänka fritt, emedan förståndet är en sjelfständig förmögenhet.

301. Vi skola vidare undersöka dessa grundsattser i psychologin. Vi vilja nu endast i förbigående nämna, att då hvarje temperament innehåller 2:ne stridiga elementer, nemligen 1:mo det moraliska elementet hvilket uti menniskans subjectiva medvetande uppenbarar sig, som rättskänsla, hvilket är grunden till menniskans pligter, och 2:do det omoraliska elementet, eller temperamentslyte, hvilket i det subjectiva medvetandet uppenbarar sig, som en motsatts-mot det förra, så måste den moral, som är sammansatt af pligter och pligternas motsatser — rättigheter, vara en product af temperamentet, likasom den moral, som skulle vara en product af den moraliska viljan, som är nedlaggd i förnuftet, borde vara obegränsad, i det goda, och således icke inskränkas genom några rättigheter, hvilka alltid äro en inskränkning i det godas utöfning.

302. Emedan den sangviniska menniskan icke rår för sin hetta, så

kan den flegmatiske icke rå för sin fromhet; och då den choleriske icke rår för sin äregirighet och sitt hat, så kan icke heller den melancholiske rå för sitt svårmod. Alltså kunna dessa temperaments lyten icke tillräknas menniskan. En del filosofer påstå, att menniskan har en subjectiv vilja, som de kalla för egenvilja hvilken alltid är ond. Martens. Men denna egenvilja är icke menniskans egen vilja. Martensen, Petrelli. Alltså kan icke filosofen vara ansvarig för de temperaments lyten och passioner, som utgöra egenviljan, eller den subjectiva viljan och följaktligen är filosofen, genom sin väsendteliga vilja, som alltid vill det goda och förnuftiga, fri från allt ansvar, emedan passionerna, den subjectiva viljan eller egenviljan icke är hans egen vilja: följakteligen kunna temperaments lyten och passioner icke tillräknas honom.

303. Om nu denna filosofiska grundsatts i psychologin är riktig och utan svek: så är det ingen konst, att blifva befriad från allt ansvar. Det kan ske genom speculation eller genom en sofism. Filosofen säger helt simpelt, att egenviljan icke är menniskans egen vilja, och dermed har han befriat sig från allt ansvar för denna och den tillkommande verlden. Hvad är det då för nöd, att blifva salig; men så långt i fintlighet har icke Job, David, Luther, ej heller Paulus kommit. De hafva, måst tillegna sig egenviljan, eller det onda hjertat, såsom sitt och dermed hafva de måst erkänna sig skyldige till allt det onda, som sker i deras onda hjerta. När menniskan enligt Bibelns och alla väcktas erfarenhet, måste tillegna sig den onda viljan såsom sin egen vilja, då är det icke så lätt, att befria sig från allt ansvar genom en sofism. Om menniskan också tillegnar sig den goda viljan, jämte den onda, så blir hon ändå icke fri från ansvar. Hon måste ändå resa till helvetet, om icke försoning mellankommer.

U. PASSIONERNA HAFVA SIN GRUND I DET ORGANISKA LIFVET

304. Alla fysiologer äro ense derom, att temperamentet har sin grund uti de olika constitutionerna, samt i blodets beskaffenhet. Det heter till ex. om det sangviniska temperamentet: den som har ett sangviniskt temperament »har ett lätt blod» Hoffm., »ett rymligt bröst, och ett starkt åder system». Bichat; »Har kärlen starka men

reglerade i sin rörelse, pulsen stor snar och måtteligen stark, ådrorna vida». Schytser. Den choleriske har »ett hett blod». Hofm. »Ett öfverlägset gallsystem». Bichat. »Gallan öfverflödar i vätskorna». Schutser. »Den melancholiske har tjockt blod». Hoffm. »En hård pulls; deras vätskor äro sega, saltagtiga och grofva; fibrerna af deras ådror äro hårda och torra». Schyts.

305. Sjelfva språkbruket, som rättar sig efter den större allmänhetens omdöme, bevisar, att menniskans sinnelag har sin grund i temperamentet, och detta har sin grund i constitutionen, till ex. »upväcka ond blod»; vara hetlefrad, vara mjeltsjuk, o.s.v.

Anm. När Gustaf den IV Adolph, blef gripen, fick han gallblandade upkastningar af harm. Jag har äfven sett hastigt påkommande svartsjuka förorsaka gallblandade upkastningar. Hos villrehns tjuren är galluttömningen stor, äfven så hos bockar; derföre får deras kött under brunsten en från smak. Det är en fysiologisk sanning, att passionerna förändra blodets beståndsdelar, och utöfva sin verkan på sinnelaget. Passionerna upväckas genom yttre retelser, och åstadkomma sedan en förändring i blodets bestånds delar; och denna förändring verkar på sinnelaget.

306. Hvad är det, som upväcker den behagliga känslan under ruset? Och den obehagliga känslan efter ruset? Monne det icke vara spritången, som upväcker ruset? Men huru kan spritången verka på den förnuftiga själen? Om filosofen har en fri vilja, så borde han med viljans magt förhindra spritången, att framtränga till förnufts själen. De känslor som upkomma af inandad aether, och af rent syre, monne de vara kroppens eller själens känslor? Vi skulle föreställa oss, att alla kroppens känslor äro äfven själens känslor och tvärt om: alla själens känslor äro äfven kroppens känslor; »ty det Jag som sinligt förnimmer, är samma Jag, som tänker». Petrelli. Men det Jag, som sinligt förnimmer, är det något annat Jag, än den lefvande hjernan, på hvilken blodet och nerverna utöfva sin verkan? Och är den lefvande hjernan något annat Jag än filosofens förnufts själ?

307. Filosofen påstår, att förnufts själen är ett lefvande väsende, och således någonting helt annat än den lefvande hjernan eller nervlifvet i hjernan. Men huru kan han bevisa det? När filosofen medgifver, att det Jag, som sinligt förnimmer, är samma Jag, som

tänker: så har han redan medgifvit så mycket på den sinliga vägen, att han har ganska svårt att slita sig lös ifrån sin sinliga natur, som är bunden vid stoftet, och hoppa öfver svalget till det öfversinliga, som icke är bundet. Endast genom ett haraskutt i logiken, d.v.s. genom en sofism kan han slita sig lös ifrån sinligheten och säga: mitt sinliga Jag är icke mitt eget Jag. Utan det öfversinliga Jaget, det är mitt väsendtliga Jag, och detta Jag är det, som tänker. Ja se på det viset kan filosofen blifva fri och god som en engel i rappet.

308. Filosofen tillegnar menniskosjälen substantialitet, men djursjälen icke. Descuret påstår, att denna åtskilnad, har sin grund i den filosofiska stoltheten. Filosofen vill icke stå i jämbredd med djuret. Emellertid visar erfarenheten, att alla själsförmögenheter, som finnas hos menniskan, finnas äfven hos djuret, utom förnuftet hvilket kan bero af de förnuftigare själsorganerna, som djuren sakna. Man har sett, att själs förmögenheterna, rätta sig efter organerna, så att den, som har bristfälliga organer, har äfven själs förmögenheterna derefter. Äfven har man sett skogs menniskor, som växt upp i umgänge med apor, sakna förnuft.

309. Detta bevisar, att menniskans förnuft, beror af de förnufts organer, som kunna emottaga bildning, hvarigenom förnufts själen framträder icke såsom ett från nervlifvet skildt väsende, utan såsom en större förmåga att röra organerna och derigenom svänga sig öfver djurkretsen. Djuren sakna förnuft, emedan de icke hafva några förnufts organer. Förnufts själen är en, genom bildning, förhvärfad organverksamhet, hvars inbillade sjelf verksamhet, sjelfständighet, frihet, eller spontaneitas, har sin grund i den gemensamma lifsprincipen, hvilken kan betraktas såsom den egentliga själen, eller livet, i sin helhet, verkande såsom organiskt lif och nervlif.

310. Passionerna tillhöra egenteligen det organiska lifvet och hafva deruti sin grund, men de upfattas i nervlifvet såsom känslor och begär. De utöfva sin verkan på den lefvande hjernan, medelst blodets impu[l]sion och nervernas reaction. Icke blott blodets olika beståndsdelar, utan äfven dess svagare eller starkare impulsion, upväcker olika känslor. Den kraft hvarmed blodet drifves till hjernan är olika. Pulsen är långsam och hastig, allt efter som passionen, sjukdomen eller kroppsrörelsen är beskaffad. Bichat anmärker, att själsförmögenheterna aftaga hos långhalsade djur. Och samma är förhållandet med menniskan.

311. »Barnet hvars organer ännu äro svaga, visar fruktan. Ynglingen, utmärker sig genom dristighet och mod, hvilket tilltager i samma mon, som dess lunge och ådersystem få öfvervigten i styrka». Bichat. Quinnan, som är af svagare constitution än mannen, är af naturen rädd. Hvad är orsaken dertill, att haren är så rädd, och fjellemmeln är så modig? Monne icke detta hafva sin grund i hvarderas ådersystem? Om Napoleon berättas, att han icke kände pullsslagen i sitt hjerta. Det finns stora pultroner i fällt, och stora hjeltar i fatet. Detta allt beror af de olika constitutionerna.

312. Så vida nu temperamentet och passionerna bero af olika consti[tu]tioner, så måste det äfven finnas någon för de sinliga begären gifven giltig grund. Man kan till följe af känslans vittensbörd begripa, att aflings begäret har sin grund i födslodelarne, brennvins begäret i magen, tobaks begäret i munnen o.s.v. men ambitionen och girigheten, uti hvilka organer kunna de hafva sin grund? Filosofen påstår, att de äro förstånds begär. Men monne icke ambitionen vara en känsla, alldenstund den kallas för heders känsla? Det är förut anmärkt i § 204, att fel i mjelten medför hypokondri, och äregerighet.

Anm. Filosofen grinar, när man talar om passions organer; men han kan icke bevisa, att de tillhöra den form och ämnes lösa själen; och när han kallar några begär sinliga, andra åter förstånds begär, så bör han upgifva någon giltig grund för sina påståenden.

313. Man bör komma ihåg, hvad som förut är anmärkt om villrehns tjurens egoistiska passioner och stora lefver under brunsten. Bichat anmärker, »att mannen utmärker sig genom sjelfkänsla, afvund och intriger, så vidt dess lefver och matsmältnings organer äro mest utvecklade». Gerigheten tilltager med åldern, och ju närmare den gerige kommer till grafven, desto mera vill han samla. Detta strider tvärt emot naturens ordning. En del ålderstigne äro så snåla, att de knapt nännas äta. En del äro beständigt hungriga. De äta nästan beständigt, ehuru ingen mat stoppar. Här bör man märka passionens sinliga och moraliska momenter.

314. Till allt detta måste finnas någon giltig grund. Fysiologen kan åtminstone bevisa, att passioner grundlägga sjukdomar (Descuret), och förorsaka döden till och med ganska hastigt; men hvad kan filosofen bevisa? Ingenting. Då vrede och svartsjuka kan förorsaka

galluttömningar; då en menniska kan dö af sorg, af chagrin, af fruktan, af glädje, af ambition o.s.v. så står filosofen med sin förnufts logik och resonerar: menniskan har en fri vilja, och kan beherrska sina passioner, med viljans magt om hon vill, det är bevis på svaghet, att duka under passionen. Må hända filosofen kan råda öfver sina passioner, och kufva djefvulen med ett enda tag af sin vilja, men andra uslingar hafva måst duka under djefvulens magt, så länge som »Sonen icke fått göra dem frie».

315. Men jag fruktar, att filosofen kufvar sina djeflar med egoism och ambition, af hvilka han är beherrskad. Egenrättfärdigheten förvandlar sig till en ljusens engel i filosofens inbillning, och med denna svartande håller han sina djeflar i skinnet. Med egoism och ambition kan han undertrycka sina små djeflar; och då säger han: det är min fria vilja som råder öfver passionerna; det är den goda viljan, som råder öfver egenviljan. Vi få väl se till slut, om det är Gud eller djefvulen som råder i filosofens skalle.

316. Vårt påstående är, att alla passioner, instincter och drifter hafva sin subjectiva grund i det organiska lifvet, och att hvarje organ är säte för en viss passion: Dessa passioner kallas i Bibeln för kött, och hvarje nedrig passion, hvaraf menniskan är beherrskad, är en djefvul, såsom hordomsdjefvulen, gerighets djefvulen, heders djefvulen egenrättfärdighets djefvulen, o.s.v. Alla dessa passioner kallas af Luther för djefvulens magt, hvarifrån menniskan icke kan blifva befriad på annat sätt, än genom den stora Försonaren och hans återlösning.

317. Ehuru passionerna hafva sin grund i det organiska lifvet, utöfva de likväl sin inflytelse på nervlifvet, genom blodet och nerverna, så att det icke gifves en enda passion, instinct, eller drift, som icke verkar på förståndet, förnuftet och viljan, först lekamligen på dessa förmögenheters organer och sedan, om man så vill, andeligen på förstånd, förnuft och vilja, eller på de andeliga krafter, som äro i dessa organer verksamma. Hvadan ock förstånd, förnuft och vilja afficieras af passionernas element, så att passionerna i viljan upväcka ett begär, i förståndet ett begrepp och i förnuftet en ide, öfverensstämmande med den rådande passionen.

318. Då passionerna upväcka begär i viljan, så måste förståndet tänka i öfverensstämmelse med den rådande passionen, och

slutligen fatta ett beslut till handling, hvilket beslut, så vida det är en product af förståndets operationer, kan kallas för vilja eller förstånds begär, »voluntas consequens» icke derföre, att denna vilja är den »väsendliga viljan» eller menniskans »fria vilja», som bestämmer sig sjelf, utan derföre, att förståndet till följe af passionens eller den verkliga viljans pådrifvande, måste tänka i öfverens stämmande med den rådande passionen, det är just »egen viljan», som sätter tankarne i gång; och denna egenvilja är verkeligen menniskans egen vilja, så vidt nemligen menniskan har någon egen vilja, då den egentliga magten eller kraften, som råder öfver menniskans vilja, är att söka i hjertat eller passionerna.

319. Det kommer nu endast derpå an, hvilken den högre magten är, som beherrskar hjertat, om det är den onda eller goda principen, om det är Gud eller djefvulen; ty äfven det goda, eller det moraliska elementet hänföres af Skriften till hjertat, sällan till viljan men alldrig till förnuftet. Filosofen hänför hjertats egenskaper, dels till viljan såsom till ex. barmhärtighet, kärlek o.s.v. dels ock till förnuftet, såsom till ex. lagens fordringar, det goda, rätta, o.s.v. och derföre förgudar han förnuftet, ehuru det snart fysiologice kan bevisas, att förnuftet är en underordnad, icke sjelfständig magt i menniskan: förnuftet är passionernas ödmjukaste tjenarinna.

V. PASSIONERNAS OBJECTIVA GRUND

320. Utan sinnen skulle inga passioner kunna upväckas. Endast instincten och driften skulle existera hos en menniska utan sinnen; möjligtvis äfven sådana känslor, som barnet har i moderlifvet. Men genom sinnena upväckas sådana passioner, som äro menniskan medfödda, såsom vrede, hat, afvund, kärlek, sorg fruktan m.fl. Äfven sådana passioner upväckas genom sinnena, som icke äro menniskan medfödda, såsom till ex. danssjuka, spelsjuka o.s.v.

321. Man kan genom framställda åskådningar, eller genom uppväckande af föreställningar, få en menniska, att bli ond, att gråta, skratta och så vidare. De sinliga begären upväckas och retas genom åskådningar, till ex. brennvins begäret genom smaken och lukten, aflingsbegäret genom synen och känseln. Men brennvins begäret retas icke genom åskådningen af bara bröst, ej heller aflings begäret genom brennvins lukten. Man finner häraf, att hvilken

åskådning som häldst, icke kan upväcka alla passioner. Emellertid är det oemotsägligt, att passioner upväckas genom åskådningar, med villkor, att passionens subjectiva grund är gifven.

322. Genom civilisationen upväckas många onaturliga passioner, som icke finnas i det mindre civiliserade tillståndet, derföre är sedeförderfvet alltid störst uti större städer. Heinroth anmärker, att demoralisationen följer civilisationen i spåren. Uti eremitens hydda, finnes ännu på sina ställen ärlighet, kyskhet, gästfrihet, Guds fruktan och enfalld i seder, hvilket man förgäfves söker i den civiliserade verlden. Flere skarpsynta forskare i tidehvarfens häfder hafva anmärkt, att lyx, flärd fåfänga, högfärd och religionsförakt, ibland de bildade, åtföljas af de gröfsta laster ibland pöbelmassan. Liderlighet och utsväfningar ibland de förnäma, åtföljas af elände och fattigdom, samt laster och brott ibland folket.

323. Emedan nedriga passioner upväckas genom åskådningar: så måste en religiös menniska undvika alla rättskänslan sårande åskådningar, och nöjen, hvilka i sig sjelfva synas oskyldiga, men kunna snart öfvergå till passion, såsom dans spel måttligt supande, o.s.v. Detta gäller om alla passioner, att de ifrån att vara ett »oskyldigt nöje», såsom verlden kallar dem, urartadt till herrskande passioner, som fört fleretusende menniskor till förderfvet. En väckt menniska, hvars rättskänsla är stegrad finner alldeles icke något nöje uti dans, spel, eller andra syndiga tidsfördrif.

324. Den christna religionen består af moraliska passioner, som kunna upväckas genom ingjutande af idéer, i synnerhet bilder och liknelser, hvarigenom christendomens sanningar blifva åskådliga för den enfaldiga, hvilkens känslor kunna lifvas genom dessa bilder. Men den jernstyfve filosofen, hvilkens hjerta blifvit en iskällare, genom det otroliga hjernebråket, han kan icke lifvas af dessa höga känslor, hvilka han dessutom alldeles saknar, derföre är och förblifver religionen för honom främmande, och »mystisk», emedan han alldrig kan lifvas af dessa bilder och liknelser, uti hvilka religionen är framställd. Derföre sade den Gudomlige religions stiftaren: Jag tackar dig Gud, att Du hafver fördolt detta, för de vise, och uppenbarat det för de fåkunniga; och Paulus säger: I ären icke många visa kallade.

Det synes sannolikt, att åskådningen först afficierar perceptions-

organet i hjernan, derifrån fortplantas intrycket till susceptions organet i kroppen, och åstadkommer en förändring i detta organs functioner; denna förändring i suseptions organets functioner, meddelar sig åter genom nervernas reaction till hjernan, och upväcker der känslor, begär, tankar. Så går det till med aflings begäret, brennvins begäret, vreden, sorgen, svartsjukan, mil. Underrättelsen om makens eller barnets oförmodade död, blir icke i första ögonblicket föremål för tanken, utan flyger som en blixt till hjertat, och förorsakar antingen svimningar eller ett stygn i hjertat. Först efteråt blir händelsen ett föremål för besinning och eftertanke, och viljans önskningar.

325. Anatomerna må afgöra om detta intryck på hjertat meddelar sig genom nervus sympatheticus, eller genom någon annan ledare. Intrycket kommer icke genom nervi voluntarii, eller viljans organer, ty hjertat står icke under viljan. Dessutom upväckas de häftigaste passioner emot menniskans vilja. Menniskan kan icke med viljans magt upväcka eller dämpa sorgen, kärleken fruktan, vreden, hatet; om en menniska blifvit kär, så måste hon vara kär, till dess kärleken uphör. Detta är grunden till Luthers påstående, att menniskan icke har liberum arbitrium i andeliga ting.

W. DE OBJECTIVA SJÄLSFÖRMÖGENHETERNAS INBÖRDES FÖRHÅLLANDE

327. Föregående undersökning kunde möjligen gifva oss någon uplysning om förhållandet emellan viljan och förståndet. Bichat påstår, att viljan är ett resultat af förståndets operationer. Frågan är af mycken vigt i dogmatiken, och dess besvarande beror derpå: om viljan står i det förhållandet till förståndet, att en åskådning kan upväcka ett begär i viljan, utan att vidröra passions organerna. Ett gammalt ordspråk säger: ignoti nulla cupido, d.v.s. intet begär utan kunskap: eller, menniskan kan icke eftersträfva någonting, som hon icke känner eller vet af. Deraf följer, att en åskådning, föreställning eller begrepp, måste föregå begäret.

328. Men frågan är denna: kan en tom åskådning, som icke på minsta vis intresserar oss upväcka ett begär.3 Vi antaga nu för gifvit, att intresse drift eller passion icke har sin grund i förståndet, utan i det organiska lifvet. Om en åskådning, en föreställning eller

ett begrepp, verkar directe på viljan sålunda, att hvarje åskådning eller begrepp i förståndet måste nödvändigt upväcka ett begär i viljan, så vore icke viljan så fri, som filosofen vill hafva henne. Ty filosofen påstår, att förståndet är oberoende af viljan, och viljan är alldeles oberoende av förståndet, så att det ena icke är en följd af det andra.

329. Alltså äro här redan tvenne sjelfständiga magter, af hvilka den ena icke är beroende af den andra. Härtill kommer ännu förnuftet såsom en tredje potentat, som icke är beroende af någondera, och slutligen minnet, och inbillningskraften, hvilka äfven betraktas som sjelfständiga magter innom andens rike, eller innom själens gebit. Om detta allt är sannt, så skulle uti menniskosjälen finnas fyra eller fem sjelfständiga, och af hvarandra oberoende magter eller krafter (förmögenheter), hvilka sålunda skulle utgöra en foederativ stat, ungefärligen som edsförbundet i Sveitz. Monne icke här under ligga någon stor hund begrafven?

330. Det är väl sannt, att menniskans sinnen äro så till vida oberoende af hvarandra, att den blinde kan höra, och den döfve se, om han har det ena eller andra sinnets organet oskadadt, men deraf följer icke, att förståndet är alldeles oberoende af viljan, ehuru stundom tankar förekomma, som tyckas vara stridande emot den vilja, hvilken menniskan för tillfället anser för sin väsendteliga och egendomliga vilja. Dessa främmande tankar förekomma ofta hos personer, som äro beherrskade af en passion, till ex. kärleken, som gör menniskan tanksprid; men detta bevisar ingenting annat, än att de främmande tankar, som förekomma liksom emot vår egenteliga vilja, kunna vara beroende af en högre magt, det vill säga passionen.

331. Men då uti menniskans kropp icke finnes mer än en herrskande princip, som beherrskar de öfriga lemmarnes lifsförrättningar, så bör icke heller i menniskosjälen finnas flera af hvarandra oberoende magter, hvilka skulle upphäfva och förstöra hvarandra, om det icke funnes en regulator, som hölle styr på de öfriga. Hela naturen är så inrättad, att det uti hvarje system af himla kroppar finnes en central kropp, som uppehåller och värmer de öfriga. Så måste det äfven i ande verlden finnas en central magt, hvaraf de öfrige äro beroende. Uti mennisko själen, som är ett system af krafter, kan icke heller central kraften saknas. Men hvilken är nu denna central kraft, hvaraf de öfrige äro beroende?

332. Filosoferna hafva antagit, att förståndet är oberoende af viljan, äfven som viljan skall vara oberoende af förståndet, men detta påstående behöfver bevisas. Likaledes hafva filosoferna påstått, att förnuftet är den herrskande principen i menniskan, eller den magt som styrer och regerar i mennisko själen; men detta påstående bekräftas icke af historien, som bevisar, att verlden alldrig varit styrd af förnuftiga principer; derföre måste äfven de flesta filosofer medgifva, att det är få menniskor, som kommit till förnuftets rätta bruk. Emellertid har jag icke kunnat få reda på filosofernas rätta mening, om det är förnuftet som råder öfver förståndet och viljan, eller om det är viljan, som råder öfver förnuftet, eller om dessa tre äro ett.

333. Så mycket är klart, att förståndet icke är oberoende av viljan, ehuru logikerna kalla förståndet spontant, eller sjelfständigt. Menniskan tänker vanligen viljande; och när menniskan vill tänka öfver ett ämne, så tänker hon. Hvad skulle det annars vara för en kraft, som sätter tankarne i gång? Om det vore någon annan kraft än viljan, som sätter tankarne i gång, skulle man kunna kalla denna kraft för förstånds begär. Hvad vore det då för skilnad emellan vilja och förstånds begär? Menniskan skulle då hafva en väsendtelig vilja och en subjectiv vilja (Martensen) och dessutom förståndsbegär. Men rätta förhållandet är, att menniskan icke har mer än en vilja, ehuru begären, som upväckas i viljan, kunna vara mångahanda.

334. Att förståndet är i det hela beroende af viljan bevisas ibland annat deraf, att menniskan kan genom viljans magt upöfva förståndet och skärpa förståndet genom tänkande. Sålunda kan en mathematikus räkna ut afståndet från jorden till stjernorna, när han vill. Hvilken skulle väl tvinga honom att anställa en svår och vidlyftig räkning med det mathematiska förståndet, om han icke ville möda förståndet. Lika så kunde ingen tvinga en filosof att med sitt filosofiska förstånd utarbeta ett system i moralen, om han icke ville möda förståndet. Alltså är det klart, att viljan har magt öfver förståndet. Det är också viljan som sätter tankarne i gång; antingen man vill kalla denna vilja förstånds begär eller gifva den något annat namn. Allt nog: menniskan tänker meränd els viljande.

335. Men att sådana tankar stundom förekomma, som man skulle vilja slå ur hågen, det bevisar ingenting annat än att viljan sjelf

icke är fri; en väckt menniska vill icke tänka ondt, och likväl kommer onda tankar: det ser ut, som skulle dessa onda tankar komma emot hennes vilja; ty det är icke den viljan som hon fasthåller i medvetandet såsom sin vilja, hvilken filosofen må kalla för menniskans väsendliga vilja, som alltid vill det goda och förnuftiga (Martens.) emedan han icke vill tillegna sig sin egenvilja såsom sin egen vilja, så vida egenrättfärdigheten icke tillåter sådant. Men den vilja, som djefvulen eller passionerna egga, kan icke vara emot de onda tankarna; denna vilja som filosofen kallar för subjectiv vilja, sätter de onda tankarne i gång.

336. Så vida nu menniskan tillegnar sig den goda viljan såsom sin: så kan hon säga med apostelen: viljan hafver jag, men förmågan att göra det goda finner jag icke. Men denna vilja hade apostelen icke gjort sjelf genom speculation, ty han säger på ett annat ställe: Gud verkar i eder både vilja och gerning efter sitt goda behag. Men emedan en Christen gör ondt med tankarna, emot sin bättre vilja, så säger samma apostel I gören icke hvad I viljen. Det vill säga: en christen vill icke tänka annat än godt, men ändå tänker han ofta ondt. Hvarifrån komma då dessa onda tankar tvärt emot hans vilja? De komma ifrån hjertat, ifrån passionerna, som utgöra den onda viljan.

337. Frågan om de objectiva själs förmögenheternas inbördes förhållande är af mycken vigt i dogmatiken, emedan theologerna följa de hjertlösa filosoferna i menniskosjälens lära. Filosoferna hafva längesedan uphäfvit det lutherska lärobegreppet om viljans oförmåga i andeliga ting, och theologerna äro just på god väg att göra det samma. Då till ex. Völdike ställer två tredjedelar af tron i förståndet och en tredje del i viljan, så måste den frågan afgöras först, huruvida förståndet och viljan äro oberoende af hvarandra. Äro de af hvarandra oberoende, så kan det lätteligen hända, att den del af tron, som sitter i förståndet, är oberoende af den delen, som sitter i viljan, likasom ock den delen af tron, som sitter i viljan, kan vara oberoende af förstånds tron.

338. Således skulle en enfaldig bondflicka, som icke har någon särdeles kunskap i förståndet, kunna hafva en saliggörande tro; emedan den saliggörande delen af tron (fiducia) förmodas sitta i viljan. Å andra sidan skulle en höglärd theologiae doctor, med sin vidtomfattande kunskap i förståndet, möjligtvis kunna sakna den

saliggörande tron. Huru hänger det ihop[?] Bör icke den höglärde doctorn känna Gud bättre än den enfaldiga bondflickan? Så tro alla, som hafva en död auctoritets tro i peruken, att den höglärde doctorn känner Gud bättre än den enfaldige, och följakteligen måste han bättre än någon annan veta, huru menniskan skall blifva salig. Men om nu docto[r]n är en fritänkare, som tror helt annat, än hvad han predikar; huru kan han då visa syndare vägen till himmelen. Om icke doctorn sjelf har en saliggörande tro, huru kan han då predika för andra om den saliggörande tron?

339. Sådana slutsattser kan man göra af den falska läran, att förståndet och viljan äro af hvarandra oberoende. Men om vi nu antaga, att förståndet är beroende af viljan, hvilket kan synes deraf, att menniskan kan, genom studerande förhvärfva sig kunskaper och visdom: så måste då den theologiska lärdomen också bero af hvars och ens vilja, lika som menniskan kan, genom sin vilja förhvärfva sig eller förskaffa sig, ära ryktbarhet snille, konst och talang om icke i ett, åtminstone i ett annat fack, hvartill han af naturen kan hafva anlag och fallenhet. Om nu äfven den saliggörande tron beror af menniskans vilja, så kan hvilken som häldst blifva salig, bara han vill; filosofen kan blifva salig genom speculation, fyllhunden kan blifva salig genom att lefva i ett beständigt rus. Horbocken kan blifva salig, när han får lefva i vällust o.s.v.

340. Inbillnings kraften är för dett mesta beroende av viljan; ty inbillning är en föreställning, som man gör sig sjelf, och det man gör sjelf, det gör man med vett och vilja, Likväl är icke inbillningen alltid en product af den vilja, som man för tillfället fasthåller i medvetandet såsom sin. Inbillningen beror oftast af en passion, hvilken menniskan icke kan göra sig sjelf. Fruktan kan hos den mörkrädde upväcka den föreställningen, att spöket trampar honom på hälarne. Svartsjukan kan hos mången upväcka den inbillningen, att makan är otrogen. O.s.v. I sådana fall är inbillningen beroende af en rådande passion. Men i andra fall är inbillnings kraften beroende af viljan, såsom till ex. diktkonst, ritkonst, och andra sköna konster.

341. Minnet är äfven till det mesta beroende af viljan, så att det man gerna vill minnas det mins man bäst. Men äfven här spelar intresset en vigtig roll. Hvad som mest intresserar, det mins man,

så länge man lefver. Stundom händer dock, att man skulle vilja åter kalla i minnet ett namn, men för den gången förgäfves. Och stundom måste man minnas saker, som man icke vill minnas. Här är det åter passionen, som underhåller minnet. Skulle menniskan glömma föremålet för sin kärlek, så vore hon lycklig; men så länge passionen varar, kan hon icke glömma sitt älskade föremål. Man måste således göra den slutsattsen af dessa erfarenhets rön, att passionerna hafva ett stort inflytande på de objectiva själsförmögenheterna.

342. Att både minnet och förståndet skarpes genom öfning är en bekant sak. Men att öfva minnet och förståndet beror helt och hållet af menniskans vilja. Alltså äro både minnets och förståndets operationer beroende af viljan, med undantag af de fall, då passionen underhåller minnet, och sätter tankarne i gång. Man kan häraf göra den vigtiga slutsattsen, att förståndet, minnet och inbillnings kraften icke hafva någon spontaneitas, så vida deras verksamhet beror af viljan och passionerna. Att minnet och förståndet kunna skärpas genom öfning, bevisar, att det sker genom organverksamhet. Det är organet, som vinner större färdighet genom öfning. Härpå beror nu menniskans förmåga, att emottaga upfostran och undervisning. Äfven djur kunna dresseras och tämjas.

343. Om det vore möjligt, att förståndet kunde tänka af egen kraft, och utan viljans pådrifvande, så vore ett sådant förstånd spontant sjelfverksamt. Och en vilja som utan passionens pådrifvande bestämdes till handling af förståndet kunde man kalla »objectiv vilja», och i thy fall kunde man säga, att viljan är ett resultat af förståndets operationer. Men hvar finnes en sådan vilja, som bestämmes af förståndet till handling? Måhända i filosofens skalle. Men äfven han påstår, att viljan bestämmer sig sjelf. Han låter icke bestämma sig af någon annan magt, hvarken innom eller utom menniskan sjelf. Sådan är filosofens lära om den fria viljan.

X. OM VILJANS FRIHET

344. För att få viljan absolut fri, har filosofen samlat ihop drifter, instincter, och passioner under en vilja, som icke skulle vara menniskans egen. Petrelli säger uttryckligen, »att menniskan har en vilja, som icke är hennes egen». Och Martensen kallar denna

vilja för »egenvilja, som icke är menniskans egen vilja. Det vill säga egenviljan är icke menniskans förnuftiga eller moraliska vilja. Men hvilkens vilja är då »egenviljan», eller den subjectiva viljan, som är ond? Och på hvad sätt kan filosofen bevisa, att egenviljan icke är menniskans egen vilja?

345. Filosofen erkänner icke någon personlig djefvul, eller någon ond princip utom menniskans egen personlighet. Men då han erkänner, att den subjectiva eller egenviljan är ond: så borde han äfven bevisa, att menniskans egenvilja icke är menniskans egen vilja. Ty icke kan någon förnuftig menniska öfvertygas deraf, att filosofen utan något skäl eller bevis helt simpelt påstår, att egenviljan icke är menniskans egen vilja. Om filosofen till följe af egenrättfärdighetens pådrifvande, tillegnar sig den väsendtliga eller förnuftiga viljan, såsom sin egen vilja, så borde han bevisa, på hvad grund han icke kan tillegna sig den subjectiva viljan, som är ond.

346. Här har egenrättfärdigheten på ett behändigt sätt gjort filosofen fri från det moraliska ansvaret. Ty kunde det nu bevisas, att egenviljan icke är menniskans egen vilja: så vore han med detsamma befriad ifrån allt ansvar för sin onda vilja. Menniskan kan icke stå i något ansvar för en ond vilja, som icke är hennes egen. Detta sätt att befria sig ifrån allt ansvar för den onda viljan, var det allra behändigaste sätt att stiga in i himmelriket. Men lyckligtvis kan ingen consequent tänkare vara belåten med en sofism, som är ett haraskutt i logiken och tillika ett förtvifladt språng öfver afgrunden, som ingen annan än den desperate rationalisten kan våga. Men min gunstiga herre! det går icke så lätt att hoppa öfver svalget, som är satt emellan rika mannen och Lazarus.

347. Men något bevis för det påståendet, att egenviljan icke är egen vilja, hade bordt framdragas, till ex. jagets, sjelfvets eller personlighetens sver hade bordt begränsas: filosofen hade bordt bevisa, att till personligheten eller jaget hörer ingenting annat än den moraliska viljan, som är nedlagd i förnuftet. Sålunda borde ifrån personligheten eller jaget uteslutas icke allenast hjertat, som är ondt allt ifrån ungdomen, utan äfven samvetet, som hos mången kan vara döfvadt, och jämväl förståndet, hvarest onda tankar kunna insmyga sig. Derpå hade filosofen kunnat göra en slutsatts och säga: emedan ingenting annat än den moraliska viljan, som är

nedlaggd i förnuftet hörer till mitt jag, så kan icke heller egenviljan vara min, och följakteligen står jag icke uti något ansvar för den onda egenviljan. Medelst den väsendtliga viljan, som alltid vill det goda och förnuftiga, kan jag vara positive god.

348. Om rationalisten kan genom en sofism befria sig ifrån allt ansvar för det onda, som finns uti egenviljan: så kan han lika lätt bevisa, att menniskan är positive god (Petrelli), samt att hon har en positiv frihet i viljan (Martensen). Först bevisar han, att menniskan har af-fallit från sin egen, det vill säga frihetens idé, dernäst bevisar han, att menniskan kan uparbeta sig till frihet igen, icke genom Sonen, som gör fri, utan genom speculation. Menniskan, säger Martensen »bör realisera sin väsendtliga frihet, men den nödvändighet, hvarmed hon dertill uppfordras, är icke en fysisk, utan en metafysisk och moralisk. Det beror således af menniskan sjelf, att realisera sin frihet. Den metafysiska och moraliska nödvändigheten, hvilken skall upfordra menniskan att realisera sin frihet, är dock icke någon omedelbar verkan af en högre magt, ty säger samme auctor på ett annat ställe: »Enär menniskans fria vilja icke kan tänkas såsom absolut förutsättningslös, utan förutsätter Guds skaparvilja, såsom sin innersta bestämningsgrund, framstår en ny antinomi emellan den menskliga frihetens oberoende af Gud, och dess egen ovillkorliga sjelfbestämning. Men detta beroende, kan betraktas som friheten sjelf. Emedan menniskans vilja är väsendteligen bestämd genom Skaparens vilja, kan den realisera denna: men då den häruti är bestämd, såsom den sig sjelf bestämmande, är den bestämd såsom den absolut fria».

349. Här har förf. återigen genom ett haraskutt i logiken, hoppat öfver svalget emellan rika mannen och Lazarus. Han betraktar menniskan såsom varande i det tillstånd, då en fri sjelfbestämning ännu var möjlig. Men då menniskan nu affallit från frihetens ide, huru kan hon då ega den fria sjelfbestämningen? Förf. borde visa, huru ett affall från frihetens ide eller den fria sjelfbestämningen till det onda, kan stå till sammans med den fria sjelfbestämningen till det goda. Förf. antar ju icke, att menniskan i hvarje ögonblick, kan handla annorlunda, än hon handlar. Den fria sjelfbestämningen tyckes således vara inskränkt af omöjligheten, att i hvarje ögonblick handla annorlunda än hon handlar. Om hon således genom den fria sjelfbestämningen bestämt sig för det goda, så kan hon icke i hvarje ögonblick handla annorlunda. Om hon åter genom den fria

sjelfbestämningen bestämt sig för det onda, så kan hon icke i hvarje ögonblick handla annorlunda, allt enligt Martensens egna grundsattser i moralen.

350. Följakteligen, då menniskan icke kan i hvarje ögonblick handla annorlunda, måste hon handla så, som hon till följe af den fria sjelfbestämningen, engång beslutat att handla: hon är nu bunden af sin egen sjelfbestämning; hade hon i begynnelsen icke begagnat sig af sin frihet till sjelfbestämning: hade hon i begynnelsen icke bestämt sig till affall från sin egen d.v.s. frihetens ide, så hade bestämnings momentet ännu varit i framtiden. Men emedan hon redan har bestämt sig till affall, så är hon nu bunden af sin egen sjelfbestämning: och nu kan hon icke i hvarje ögonblick handla annorlunda: och vi hoppas, att filosofen står vid sina ord. Har menniskan en gång bestämt sig till affall från frihetens ide, så kan hon nu mera icke förneka eller tillintet göra denna fria handling, som skedde tillfölje af hennes egen fria sjelfbestämning. För henne återstår nu mera ingen annan utväg, än att ångra sitt eget verk, derest hon icke vill försvara sitt eget verk och påstå, att denna handling (fallet) var hvarken ond eller skadlig. Så påstå åtminstone en del rationalister, att synden icke innebär något ondt, emedan det för menniskan varit omöjligt, att göra det goda, om icke det onda funnits till. Huru vida denna logik är rigtig, skola vi denna gången lemna osagdt.

351. Men så vida menniskan efter fallet icke kan i hvarje ögonblick handla annorlunda, än hon handlar, emedan hon är bunden af sin egen fria sjelfbestämning till affall från frihetens ide, så kan hon icke af egen kraft realisera den förlorade frihetens ide. Dertill skulle fordras först, att tillintet göra sin fria sjelfbestämning till affall från frihetens ide. Men då hon redan har bestämt sig till detta affall, så är hon nu mera bunden af sin egen sjelfbestämning, och kan icke handla annorlunda. Ty skulle denna sjelfbestämning alldrig hafva skett, så vore hon ännu fri till sjelfbestämning. Men just derföre, att hon redan har bestämt sig, kan hon icke tillintetgöra denna fria handling, och derföre kan hon icke heller i hvarje ögonblick handla annorlunda än hon handlar, ty hon har ju sjelf bestämt sig till affall från frihetens ide, och detta gäller om hela slägtet: hade nemligen Adam icke bestämt sig, så hade friheten att bestämma sig ännu varit quar; men emedan Adam har bestämt sig till affall från frihetens ide, så kan denna sjelfbestämning icke tillintetgöras.

352. Vi måste här begagna rationalistens egna vapen, ty då han genom sofismer befriar sig från allt ansvar för det onda, som finns i menniskonaturen, så kan det icke vara oss obetaget, att genom sofismer förtaga verkan af hans giftiga ormalist; ehuru ingen kan deraf blifva öfvertygad om sanningen. Det är ingenting annat än egenrättfärdigheten, som tvingar rationalisten, att uphäfva det lutherska lärobegreppet om den menskliga viljans oförmåga att börja och fullborda sin egen förbättring. — Derföre måste han taga sin tillflyckt till sofismer och göra sådane haraskutt i logiken, som uti ingen annan vetenskap kunna gillas. Ty att utan skäl och bevis påstå, att menniskan har en vilja som icke är hennes egen, eller att egenviljan icke är menniskans egen vilja, det är att helt och hållet förakta den sunda moralen och logiken.

353. När filosofen icke kan vidkännas det onda, som finns i menniskonaturen, endast på den grund att han icke vill tillegna sig det moraliska ansvaret för detta onda, så bevisar han med sjelfva gerningen, att egenviljan är hans väsendtliga vilja, hvilken han är så illa tvungen att efterfölja. Just deruti bevisar sig egenrätt-färdighetens förfärliga magt, att den bemägtigar sig och beherrskar stora tänkare och snillen, genom hvilka han kan öfvertyga verlden, att det icke står så illa till med verlden, som reformatorerna hafva utmålat. Deras lära om det stora förderfvet blir mer och mer gammalmodig, och slutligen alldeles förgäten. Läran om menniskans vilja är den viktigaste punkt uti anthropologin och theologin; med denna lära står eller faller Christi kors.

354. Vi måste nu närmare undersöka viljans förhållande till passionerna, för att komma under fund med filosofernas tjufknep i psychologin och moralen, hvarigenom de förleda verlden till den dåraktiga tanken, att den moraliska viljan, som är nedlägga i förnuftet, bestämmer menniskans moraliska karaktär. Här blir således frågan om viljans frihet; hvilken filosoferna försvara med allmagt, emedan judarne hade samma begrepp om friheten som våra moderna filosofer: vi hafve ingens trålar varit, vi äro frie födde. Så måste äfven rationalisten af alla krafter försvara sin egenrättfärdiga frihet, att han icke måtte blifva nödsakad, att bedja Sonen göra syndaträlen fri. Om Sonen gör eder frie, så åren I rättsligen frie.

355. Viljan står i ett närmare eller fjermare förhållande till alla

själs förmögenheter, men ingalunda är hon sjelfrådande öfver dem alla. Viljans frihet är redan i viss mån inskränkt i afseende på förståndet och minnet, såsom ofvanföre är visadt. Ännu större inskränkning i sin frihet lider viljan af passionerna. Det står icke i viljans magt, att tillintetgöra passionerna. Menniskan kan icke göra sig kär, hon kan icke göra sig sorg, men äro dessa passioner upväckta, så kan icke någon med sin viljas magt tillintetgöra dem; detta förhållande bevisar, att viljan icke har magt öfver passionerna. Men icke desto mindre är menniskan ansvarig för alla sina känslor, tankar begär drifter och instincter, emedan hon ifrån början missbrukat sin frihet, och genom en frivillig sjelfbestämning bestämt sig till affall från sitt lifs uphof, hvarigenom arfsynden, passionernas möjlighet, eller den andliga träldomen, som är djefvulens magt i menniskan, fick insteg i hennes hjerta.

356. När vi noga undersöka alla de förhållanden, hvari viljan kan komma till de öfriga själsförmögenheterna och till passionerna: så upkomma minst fyra förhållanden, hvilka vi vilja kalla för arter af det allmänna frihets begreppet. Dessa arter af frihet äro 1:mo positiv frihet; 2:do negativ frihet. 3:tio Activ frihet, och 4:to passiv frihet, hvilka hvar för sig kunna betraktas skärskilt. De utmärka egenteligen en viss kraft i viljan, eller en viss grad af förmåga, att beherrska kropps och själsförmögenheterna. Här anmärkes på förhand, att den subjectiva viljan eller egenviljan, innefattar alla slags drifter, instincter eller passioner, som höra till det organiska lifvets sver. Och den vilja som här betraktas är medelpunkten eller central kraften i nervlifvets sver således liktydig med filosofernas väsendtliga eller förnuftiga vilja.

Y. OM VILJANS POSITIVA FRIHET

357. Öfver alla de organer och själs förmögenheter, som stå under viljans omedelbara lydno, herrskar viljan oinskränkt; det gifves ingen led i menniskokroppen, som icke måste röra sig efter viljans vink. Denna viljans magt sträcker sig dock icke längre än till nervlifvets sver och så vida all själs verksamhet är tillika organ verksamhet, så äro äfven förstånds organerne underkastade viljan, med de undantag, som förut äro nämde. Viljans magt öfver förståndet och minnet, är icke oinskränkt, äfvensom inbillnings

kraften, icke är i allo beroende af vår vilja.

358. Så vida viljan beherrskar alla organer i nervlifvets sver, så kan man kalla denna viljans förmåga positiv frihet; men öfver de begärelser och böjelser, som upstå i viljan sjelf har viljan ingen magt, emedan dessa begär hafva sin grund i organlifvets sver; så har också viljan ingen kraft att förhindra de elaka tankar, som emot vår vilja upstå i förståndet. Ty viljan kan icke hindra blodet och nerverna att utöfva sin verkan på förstånds organerna. Likväl är det viljan som sätter tankarne i gång, då man tänker viljande.

359. Den såkallade moraliska eller förnuftiga viljan, hvilken rationalisten tillegnar sig såsom sin egen vilja, står i samma förhållande till den subjectiva viljan, som nervlifvet förhåller sig till organlifvet. Då passionerna storma på viljan, upkomma begärelser i sjelfva viljan, och den moraliska viljan kan icke hindra dessa begärelser, att upstå. Men sedan passionerna laggt sig upkomma i viljan begärelser, som hafva sin grund i rättskänslan, hvilken under det passionerade tillståndet var döfvad. De goda böjelser, som upstå i viljan, sedan passionerna laggt sig, kunna äfven hafva sin grund i samvetet, som ogillar den omoraliska passionen, eller i förnuftet, som innehåller iden om ett bättre, som borde vara i menniskans vilja. Så kan äfven förståndet begripa, att det passionerliga tillståndet är skadligt. Men ehvad godt än den moraliska viljan må eftersträfva, sedan passionerna uphört att verka på henne, kan hon dock icke förneka passionerna, eller hindra dem, att upväcka böjelser, begär och önskningar, som stå i strid med de goda böjelserna.

360. Vore den moraliska viljan positive fri, så borde inga onda böjelser uppstå i henne: hon borde alltid vilja det goda och förnuftiga, såsom rationalisten påstår. Men huru kan han bevisa det? Kan han bevisa, att menniskan har 2 viljor på en och samma gång? Vi skulle föreställa oss, att viljan är till sitt väsende blott en, men de egenskaper, som kunna tilläggas viljan, såsom prsdikater, tillhöra icke viljans väsende. Menniskan kan icke hafva en god och en ond vilja på en och samma gång, emedan dessa skulle uphäfva hvarandra. Utan det goda och det onda kunna omväxla i viljan, så att en ond vilje kan undergå en förändring och blifva god. Detta växelförhållande emellan ondt och godt i viljan, bevisar, att hvarken det ena eller andra hör till viljans väsende.

361. Men rationalisten tyckes vilja påstå, att det goda hör till den förnuftiga viljans väsende och detta goda har han sjelf frambragt eller skapat genom sin fria verksamhet och sjelfbestämning. I thy fall skulle det onda höra till den subjectiva viljans väsende, och menniskan skulle då hafva tvänne väsendteliga viljor. Men hvilkendera af dessa viljor är det då, som bestämt sig till affall från frihetens ide? Monne den subjectiva? Men den subjectiva viljan är ju ond: före fallet kunde hon icke vara ond, emedan hon före fallet var fri. Hon hade före fallet icke affallit ifrån frihetens ide, och det onda var en följd af detta affallande. Men om den subjectiva viljan före fallet var fri och god liksom den moraliska viljan, så var det den tiden ingen skillnad emellan dem. Monne de icke den tiden i sjelfva verket utgjorde en enda vilja? Eller kan rationalisten bevisa, att tvenne fria och goda viljor verkeligen funnits till före fallet?

362. Såvida rationalisten icke lärer kunna bevisa, att menniskan haft tvenne väsendtliga, fria och goda viljor före fallet, hvilket skulle hafva varit utan ändamål: så antaga vi nu, att menniskan före fallet haft en enda väsendtelig vilja, hvilken genom sin egen sjelfbestämning affallit ifrån frihetens ide, och genom denna sjelf bestämning har den samma väsendtliga viljan blifvit ofri, emedan hon nu är bunden af sin egen sjelfbestämning till det onda. Och följakteligen kan icke menniskans väsendteliga vilja vara positive fri annorlunda än som sagt är i nervlifvets sver.

363. Att menniskan skulle hafva tvenne väsendteliga viljor, kan filosofen alldrig på fullt alfvare påstå. Men man föres lätteligen till ordlekar, då filosofen sjelf framdrager sådana idéer, som äro alldeles befängda, såsom till ex. ofvan beskrefne sattser af Martensen och Petrelli, att menniskan har en vilja som icke är hennes egen, och att egenviljan icke är menniskans egen vilja, hvarigenom de tro sig kunna bevisa, att menniskans vilja ännu är fri.

364. I sjelfva verket har menniskan blott en väsendtelig vilja, hvilken ännu eger positiv frihet i nervlifvets sver. Men denna vilja är till sitt väsende hvarken god eller ond, det vill säga det goda utgör icke viljans väsende, det onda utgör icke heller viljans väsende, alldenstund dessa egenskaper kunna tilläggas viljan ymsom, hvilket vill säga, att viljan kan undergå en förändring: en ond vilje kan blifva god, och en god vilje kan blifva ond. Men derutinnan har rationalisten misstagit sig storligen, då han, förledd af egenrätt-

färdigheten velat påstå, att menniskan sjelf kan skapa sig en god vilje, hvilket är alldeles stridande emot lutherska lärobegreppet. En sådan förmåga i viljan saknar menniskan alldeles.

Z. VILJANS NEGATIVA FRIHET

365. Viljans positiva frihet i nervlifvets sver, kan kallas för negativ i organlifvets sver, så vida hon kan »negera» passionerna, eller hindra deras utbrott till handling. Låt en passion vara gifven, till ex. brennvins passion, och låt den passionerade hafva brennvins glaset framför sig; då blir frågan: är drinkaren nödvändigt tvungen att taga glaset i hand, och är han tvungen, att sätta det för munnen? Så vida han har förmåga, att röra sin hand, så har han också förmåga, att icke röra handen, och derföre kan han verkligen låta bli, att sätta glaset för munnen. Men begäret, eller passionen kan han icke negera eller tillintet göra, emedan detta begär har sin grund uti sådana organer, som icke stå under hans vilja.

366. Så vida menniskan har magt öfver alla sina lemmar i nervlifvets sver: så borde hon verkeligen kunna negera alla sina nedriga passioner eller strida mot sina onda lustar och begärelser, att de icke blifva tillfrids ställda. Men att hon det icke gör, kommer deraf, att hon missbrukar sin frihet, och sjelfvilligt bestämmer sig för det onda. Hon bestämmer sig till affall från frihetens ide. Fyllhunden kan verkligen låta bli, att supa: han har valfrihet emellan supa och icke supa. Och denna valfrihet kalla vi negativ frihet, eller förmågan att negera passionen; men förmågan, att i blinken tillintet göra begäret, har han icke. Han har ingen valfrihet emellan begär och icke begär. Ty ehuru väl brennvins begäret kan småningom försvinna genom en länge fortsatt nykterhet, emedan denna passion icke är menniskan medfödd, så gifves det likväl många andra passioner, som icke kunna utrotas fören döden.

367. Det är samma förhållande med andra passioner, som med brennvins passionen: menniskan har förmåga, att icke tillfrids ställa en gifven passion. Men passionen sjelf kan menniskan icke i ögnablicket tillintet göra. Låt till ex. kärlekens passion vara upväckt, då blir frågan kan man undertrycka kärleken? Kan någon tvinga sitt hjerta, att älska eller icke älska? Nej! Hvarföre kan man icke undertrycka kärleken? Emedan kärleken sitter i hjertat, som icke

står under viljans kommando. Men det kan gifvas sådana förhållanden, som göra, att man icke törs yppa sin kärlek. Och passionen kan småningom uphöra, då den alldrig blir tillfrids ställd. Det var just detta, som Luther mente, då han påstod, att menniskan saknar »liberum arbitrium», i andeliga ting. Den passionerade har ingen valfrihet, emellan passion och icke passion.

368. Egentligen är icke den negativa friheten grundad i viljan, ehuru man kunde föreställa sig, att den positiva friheten i nervlifvets sver, är negativ frihet i organlifvets sver, Men viljan har ingen magt i organlifvet, hvarest passionerna hafva sin grund.

Anm. När en menniska tillfrids ställer sina begär, nemligen sådana begär, som innebära någonting ondt: så begår hon en upsåtelig synd, antingen det sker af öfverläggning eller öfverilning, emedan menniskan till följe af viljans positiva frihet i nervlifvets sver, har magt öfver alla sina lemmar hvilka hon icke bör öfverlemna till orättfärdighetens tjenst. Men öfver hjertats rörelser har viljan ingen magt, och derföre står det icke i vår förmåga, att med den goda viljans magt förbättra det onda hjertat. Att theologerna med filosoferna betrakta vilja och hjerta såsom samma själsförmögenhet, det är ett stort misstag. Viljan har sitt organ i hufvudet, men hjertat sitter i bröstet.

369. Viljans negativa frihet är oftast grundad uti en passion, som står i strid med den rådande passionen. Hos drinkaren kan egennyttan, ambitionen, eller fruktan för döden vara motivet till nykterhet; dessa passioner stå då i strid med brennvins begäret; mera sällan är det samvetsförebråelser, som kunna förmå drinkaren att sluta opp, utom i de fall, då en verkelig väckelse är för handen. Drinkaren har ofta ondt samvete efter långvarigt rucklande. Det onda samvetet innebär visserligen samvetsförebråelser, men det varar icke länge, innan drinkaren tröstar sig med ett nytt rus.

Å. VILJANS ACTIVA FRIHET

370. Drinkaren är väl nykter i juridisk mening, om han låter bli att supa; men i andelig mening är han icke nykter, så länge som den olycksaliga passionen eller begäret står quar. Men om en kunnig läkare låter honom undergå den bekanta brennvins kuren, då får

drinkaren afsky för allt spirituöst. Då har en ny passion blifvit upväckt, som står i strid med brennvins passionen. Då först har drinkaren fått en activ frihet i viljan, eller en activ förmåga, att stå emot brennvins begäret. Drinkaren har nemligen genom brennvins kuren fåt[t afsky * [**Handksriftens hörn något brandskadat.*] [för] detta onda. Medan begäret [fanns] quar, hade drinkaren end[ast] negativ frihet i viljan: m[en] när han fick afsky för allt spirutuöst, då erhöll han den activa friheten. Men den positiva friheten kan han alldrig få, emedan den innebär en förmåga i viljan att beherrska organlifvets functioner.

371. Drinkaren har väl genom brennvins kuren blifvit befriad från brennvins begäret, men den nya passionen kan försvagas, och uphöra om den icke underhålles, genom alla både fysiska och metafysiska medel, som möjligen kunna finnas i naturen. Men sålänge den moraliska kraften i viljan saknas, kan drinkaren icke vara säker för ett nytt affall från den nya frihetens ide; den moraliska kraften i viljan kan icke upväckas genom drinkarens förnuft, hvars idéer om det goda, som nykterheten medför, kunna fördunklas af de sinnliga begärens intryck på viljan, hvilka uti sjelfva förnuftet kunna upväcka idéer om det goda, som ett nytt rus kan medföra för hälsan och det kroppsliga välbefinnandet. Vanligen hafva de flesta återfall skett genom någon listig frestare, eller gammal supbroder, som vetat angripa den nyktra drinkarens heders känsla: »Du är en narr, som tror nykterhets vännernas galenskaper, du är en stackare, som inte kan taga dig en sup; du gör en stor synd, om du jöraktar Guds gåfvor». Genom dessa och dylika listiga angrepp på den nyktra drinkarens heder, har det lyckats mången frestare att förleda den till nykterhet böjda drinkaren till affall från nykterhetens idé: och man har sett mången frestare blifva harmsen, om han icke kunnat förleda nykterhets vännen till affall. »När de detta hörde skar det dem i deras hjertan». Ap. gern. [2:37] Man kan finna deraf, huru förskräkligt djefvulen våndas, när han icke får sin vilja fram.

372. Den moraliska kraften i viljan måste upväckas genom en moralisk passion, som står i strid med de omoraliska passionerna; och man har derföre erfarit, att en grundlig väckelse har varit den bästa brennvins kuren. Den moraliska kraften i viljan har alltid sin grund uti en eller flere passioner, som stå i strid med and[ra] passioner; och då först har vil[jan] fått en activ frihet, när hon har

fått en moralisk passion till grund. Nu är det klart, att det icke var drinkarens egen förtjenst, att han blef frällst från brennvins passionens välde. Hade han sjelf haft kraft i viljan, att tillintetgöra passionen, så hade han kunnat både börja och fullborda bättringen: men en sådan kraft saknade han alldeles. Allt hvad han kunde göra till sin egen förbättring var ett »pium desiderium», en önskan eller längtan, att blifva försatt i ett bättre tillstånd.

373. Men äfven denna längtan var icke grundad i viljan utan den var en följd antingen af den bittra erfarenheten af brennvinets skadlighet för hälsa och lif, eller af nykterhets vännernas pådrifvande, eller af religionens ingifvelser. Med ett ord sjelfva önskan eller längtan efter någonting bättre, hade sin grund icke i förståndet, hvilket under brennvins yran icke kunde inse det [skad]liga, icke heller i förnuftet, hvilket förvilladt af passionen icke kunde finna, att det var orätt, icke heller i viljan, som tvang förståndet att tänka: »Måttligt supande skadar icke hälsan; och det angår ingen, huru jag lefver, jag skall sjelf svara för mina gerningar». Så långt kunde han icke tänka, att begäret retas mer och mer af ett måttligt supande: och ännu mindre kunde han tänka, huru stort ansvar han ådrager sig genom det elaka exemplet.

374. Första anledningen till drinkarens bättring måste sökas uti någon passion, som stod i strid med brennvins passionen. Antingen var det ambitionen, som hos förnämare drinkare plägar vakna; eller egennyttan, som visar drinkaren den afgrund, hvari han störtar sig. Den förnämare drinkaren vill icke förlora sin aktning bland hederligt folk, hvilket måste hända, om han bär sig åt som ett svin; den egennyttige drinkaren vill icke blifva utfattig. Dessa motiver till nykterhet äro ofta den vanliga nykterhets talarens hjelpkällor, när han försöker att sätta hedersdjefvulen och gerighets djefvulen i harnesk emot brennvins djefvulen; och man kan icke neka, att detta knep ofta lyckats. Likväl finns det många envisa drinkare, som icke kunna förmås att sluta opp, emedan den sinliga njutningen är dem kärast. Men lika litet, som motivet till dryckenskapen kan sökas i förståndet förnuftet eller viljan, lika litet kan man finna motivet till nykterhet uti dessa själsförmögenheter.

375. Man kan taga hvilken passion som häldst till exempel, och resultatet skall blifva precist det samma. Motivet till en oloflig kärlek,

finns icke i förståndet, förnuftet eller viljan. Förnuftet kan icke öfvertyga om att det är orätt, emedan rättskänslan är döfvad af passionen. Man antager vanligen det för rätt, hvartill man är mast böjd. Skulle ock samvetet ogilla handlingen, skulle förnuftet vara emot lasten, så drifver dem dock passionen, att handla tvärt emot alla förnufts skäl, tvärt emot bättre vett och samvete. Men låt svartsjukan komma emellan, eller låt ambitionen stegras genom fruktan för uptäckt, eller låt deras samvete blifva väckt, och kärleks handeln skall uphöra. Hvarföre kan icke förnuftet tillintetgöra alla dessa nedriga passioner. Emedan passionen gör menniskan blind och döf för alla förnuftiga föreställningar.

376. Den activa friheten i viljan får menniskan genom väckelsen, som är en moralisk passion, hvilken står i strid med de nedriga passionerna. Det förstås, att brennvins kuren icke är någon väckelse utan endast ett exempel, som visar, huruledes stridiga passioner kunna uphäfva hvarandra. Exemplet visar äfven, att drinkaren genom brennvins kuren får afsky för brennvinet; denna afsky för det onda utgör den moraliska kraft, som vi kalla adiv frihet i viljan. Den naturliga dygden, innebär icke någon afsky för det onda, emedan den grundar sig på förnuftiga beräkningar, hvilka i det filosofiska bibelspråket kallas »grundsattser». Uti den naturliga dygden finnes mera egoism, ambition och egenkärlek, än afsky för det onda. Likasom en af naturen nykter, icke har någon afsky för brennvinet, om han också icke har någon synnerlig begärelse dertill, så har den naturliga dygden ingen afsky för den lastbares utsväfningar, och känner icke heller någon stark begärelse till det onda. En dygdig hora är beherrskad af ambition, och denna passion eller heders djefvulen bevarar henne för hordoms synd.

377. Romarenas 7 handlar om den activa friheten i viljan. Till ex. det goda, som jag vill det gör jag icke, men det onda, som jag icke vill det gör jag. Om nu den förnuftiga viljan vill det goda och förnuftiga, så ponera vi, att filosofen tillegnar sig den goda viljan såsom sin egen väsendtliga vilja, och säger: »ingenting är godt utom den goda viljan». Derigenom slingrar han sig undan det moraliska ansvaret för det onda, som han gör, med tankar och begärelser. Men var det nu apostelens mening, att det onda, som han gjorde icke kunde tillräknas honom, emedan det skedde emot hans vilja? Så tyckes filosofen hafva fattat saken. Men här är det af högsta vigt, att man fattar apostelens mening rätt. Ty är det så, att

apostelen icke ansåg sig stå i något ansvar för det onda som han gjorde emot sin vilja: så har filosofen rätt, då han påstår att ingenting är godt utom den goda viljan. Man har också sett den sattsen i vissa religions böcker, »att Gud ser på den goda viljan». Detta är en krok, som egenrättfärdighets djefvulen lagt ut i egenrättfärdighetens farvatten för att fånga själar; Men Gud bevare hvar och en för att nappa på den kroken.

378. Det ser verkeligen så ut, som skulle äfven den store apostelen hafva haft lust, att vältra ifrån sig ansvaret för det onda, som han gjorde med tankar och begärelser, då han säger i Rom. 7: dock icke jag utan synden, som bor i mig. Med dessa ord tyckes hans vilja skjuta skulden ifrån sig; men den som läser hela capitlet i sammanhang, skall finna, att apostelen icke kunde, slingra sig undan det moraliska ansvaret för det onda, som han gjorde med tankarna och böjelserna, ehuru gerna han velat; ty egenrättfärdigheten skonade icke heller apostelen från den hos alla christna vanliga frestelsen, att vilja upnå en absolut helighet och syndfrihet. Det ordet: »Dig bör nöjas åt min nåd», tycker egenrättfärdighets djefvulen icke om. Men att apostelen skulle hafva vältrat ifrån sig det moraliska ansvaret för det onda, som han gjorde i tankarna och böjelserna, emot sin vilja: det kan alldeles icke bevisas. Tvärt om synes det af hela sammanhanget, att han måste tillegna sig det onda i mennisko naturen, lika väl, som han tillegnade sig den goda viljan. Och om han å ena sidan var frestad af egenrättfärdigheten, att skjuta skulden på synden och djefvulen, var han å andra sidan så anspråks lös, att han icke kunde tillegna sig den goda viljan såsom sin egen väsendtliga vilja, då han säger: Gud verkar i eder både vilja och gerning efter sitt goda behag.

379. Gerlachs commentator Vensjoe har i förklaringen öfver Rom. 7 (pag. 78) velat göra den benådade menniskan syndfri, då han påstår, att apostelen uti samma capitel ända till versen 24 beskrifver menniskan såsom stadd under lagen, oaktadt Augustinus, Luther och Calvin varit af den öfvertygelsen, att beskrifningen passar likaväl på den benådade. Visserligen har den under lagen stadde, men ännu icke benådade menniskan en svårare kamp med djefvulen, så länge hon strider liksom på egen hand; men om en benådad Christen icke känner till djefvulens frestelser: så är han på vägen att blifva syndfri, liksom Erik Jansarne, om hvilka det berättas, att de anse sig syndfria genom nåden. Med dem öfverens stämma

äfven den döda trons anhängare, som påstå, att menniskan i kraft af döpelse nåden, kan hålla lagen icke blott bokstafligen, utan äfven andeligen. (Consistor. Hernaesand.)

380. Men till denna höga ståndpunkt kan ingen sann Christen komma. Då apostelen säger: det goda, som jag vill, det gör jag icke, så har han dermed tillegnat sig en brist, som icke kan ersättas af den goda viljan: han har visat, att menniskan icke är god, då hon icke gör det goda som hon vill; och då han säger: det onda, som jag icke vill, det gör jag, så har han visat, att menniskan med sin goda vilja icke kan ersätta det onda, som hon gör. Men lätt kan menniskan blifva förledd af egenrättfärdigheten, att tillegna sig den goda viljan, såsom sin, och skjuta ifrån sig den onda viljan, såsom vore den en vilja, som icke är menniskans egen. Antingen måste hon tillegna sig både ondt och godt i viljan, och betrakta så väl det ena, som det andra som eget, i hvilket fall det onda i viljan (i menniskonaturen) alltid öfverväger det goda; eller också måste hon erkänna, att den onda viljan är en verkan af djefvulen, och den goda viljan, (der den finnes) är en verkan af Guds anda, samt att uti menniskans egen vilja ingen annan kraft finnes, än en benägenhet till allt ondt och en oförmögenhet till allt godt.

381. Just detta måste följa af apostelens ord: det goda som jag vill, det gör jag icke; detta är redan en brist, som icke kan ersättas af den goda viljan: här hjelper icke att säga: »ingenting är godt, utom den goda viljan». (Martensen.) Och »Gud ser till den goda viljan». Och: Gud anser den goda viljan, som en god gerning; hvaraf vet du det min gunstiga egenrättfärdighets djefvul? Det står ju i Bibeln, att Gud ser till hjertat; om du har en god vilja och ondt hjerta: så ser Gud till det onda hjertat, hvarifrån de onda tankarna och onda lustarna utgå: ty af hjertat utgå onda tankar, hor mord försmädelse. Och hvaraf vet du, att den goda viljan är din? Har du gjort den goda viljan sjelf? Apostelen säger, att det är Gud, som verkar den goda viljan: alltså är det icke din förtjenst. Men egenrättfärdigheten tillegnar sig den goda viljan, och säger: Gud har bestemt min vilja såsom den sig sjelf bestämmande, och genom fri sjelfbestämning, har jag bestämt mig till det goda: den fria sjelfbestämningen är en god gerning, som måste gälla inför Gud. Så ungefärligen menar rationalisten. Men huru går det då med den fria sjelfbestämningen till affall från frihetens idé, som skedde förut i Adams tid. Du har ju redan genom den fria sjelfbestämningen,

bestämt dig till affall från frihetens idé (i Adams tid), huru kan du nu bestämma dig till någonting annat än hvartill du i begynnelsen har bestämt dig? Finner du icke, att du nu är bunden af din egen sjelfbestämning? Och det som en gång har skett, kan icke göras till intet. Har du en gång bestämt dig till affall från frihetens idé, så måste du antingen göra denna fria handling till intet, och påstå, att du alldrig har bestämt dig till affall ifrån frihetens idé (uti Adam); du måste bevisa, att du alldrig har gifvit bort din frihet till sjelfbestämning: du måste bevisa, att du alldrig är »såld under synden». (Lagen är andelig men jag är köttslig, såld under synden. Paulus.) Eller också måste du bevisa, att din fria sjelfbestämning till affall icke innebär något ondt; emedan du just derigenom blef riktigt fri och oberoende af en högre magt. Eller också måste du ångra ditt eget verk och erkänna, att du är såld under synden, att du således har genom den fria sjelfbestämningen, förlorat din frihet, och att ingen annan än »Sonen kan göra dig fri».

382. När rationalisten vill upgöra sin räkning med Gud och sitt samvete, så tager han djefvulen (egenrättfärdigheten) till fullmägtig, och säger: Gud har bestämt menniskans vilja såsom den sig sjelf bestämmande; denna satts kunde låta höra sig, om sjelf bestämnings förmågan »liberum arbitrium» ännu vore i behåll; men nu har menniskan genom den en gång skedda sjelfbestämningen till affall från frihetens idé, blifvit såld under synden. Och nu vill djefvulen genom rationalistens stora förnuft bevisa, att menniskan ännu har den fria sjelfbestämnings förmågan i behåll; han vill bevisa, att syndaträlen är fri genom den goda viljan, hvilken han genom den fria sjelfbestämningen till det goda, har gjort sig sjelf. Här besinnar icke rationalisten, att den, som en gång sålt sin frihet, kan icke återvinna sin frihet på annat sätt, än genom en återlösning, ifrån träldoms oket, och hvarmed skall nu trälen betala lösen? Joo! säger rationalisten: genom den goda viljan kan jag befria mig ur träldomen. Jaså! genom den goda viljan? Men när har du fått den goda viljan? — Apostelen hade fått den goda viljan, sedan han var återlöst, genom den kännbara försoningen; så vida han icke uti Rom. 7 beskrifver en menniska, som är stadd under lagen:

383. Här gäller det just, att rätt uttyda Skriften. Gerlach—(Vensjöe) påstår, att apostelen uti Rom. 7 beskrifver en menniska, som är stadd under lagen. Luther Augustinus och Calvin påstå, att beskrifningen passar likaväl på en benådad Christen. I fall Gerlachs

mening är den rätta, så skulle apostelens ord: »Det onda, som jag icke vill det gör jag», vara sagt om en menniska, som är stadd under lagen. Deraf följer, att en benådad Christen icke kan vara så beskaffad; hvarföre skrifver han då till de christna: Gal. 5: 17 I gören icke hvad I viljen. I gören icke det goda, som I viljen, om icke apostelens egen erfarenhet varit sådan; vi måste stå fast vid Luthers Augustinus och Calvins mening, att det själa tillstånd, som beskrifves i Rom. 7 verkeligen öfverensstämmer med en benådad christens erfarenhet, och att följaktigen rationalisten, som genom den sjelftagna goda viljan, vill rymma bort ifrån djefvulen, icke kan hafva något annat stöd för sina påståenden, än den egna rättfärdigheten, hvilken på detta sätt, genom den goda viljan, vill befria honom ifrån allt ansvar för den subjectiva viljan, som är ond.

384. Men för syndaträlen går det icke så lätt, att rymma ur tjensten, som rationalisten inbillar sig. Nog kan egenrättfärdigheten inbilla honom, att han genom den inbillade goda viljan är fri från allt ansvar, i synnerhet som han just för tillräknelighetens skull, antager den fria sjelfbestämmnings förmågan i viljan: han påstår nemligen, att ingen synd kunde tillräknas honom, om icke viljan vore fri; men just deruti har han haft egenrättfärdigheten till läromästare; ty så tänker egenrättfärdigheten: vore icke viljan fri, så kunde ingen synd tillräknas mig; men så kunde också intet godt tillräknas mig. Se der har vi hemligheten af egenrättfärdighetens tankegång. För att kunna förtjena något med den goda viljan, måste han förut sätta viljans frihet i andeliga ting, och detta gör han, som det synes i den goda afsigten, att menniskan icke genom antagandet af viljans ofrihet, kunde få tillfälle att undan draga sig allt ansvar. Men huru har rationalisten kunnat undandraga sig allt ansvar för den onda viljan, och tillegna sig förtjensten af den goda? Jo! derigenom att han i tankarna tillegnat sig den goda viljan såsom sin, men den onda viljan har han icke tillegnat sig: det är för hederns skull, och för att bevara sin egenrättfärdighet, har han gifvit bort sin onda vilja åt en annan: egenrättfärdigheten kan icke tillåta rationalisten att erkänna, att han har en ond vilja. Det skulle vara påkostande för rationalisten, att nödgas erkänna, att han har en ond vilja, och att denna onda vilja också hörer till hans personlighet. Så utmärkt skicklig jurist är rationalisten, då han får egenrättfärdighetsdjefvulen till rättegångs biträde att han kan genom en sofism bevisa, att brottslingen är oskyldig, och trälen är fri.

385. Men någon slags bevisning hade han bordt förebara, hvarföre han icke kan taga på sig det brott, hvarför han är anklagad, nemligen den onda viljan. Och då han genom den fria sjelfbestämningen har sålt sin frihet för ett äpple, så borde han nu bevisa huru och på hvad sätt han fått igen sin frihet. Han borde bevisa, att han alldrig varit såld under synden: nu har han genom ett förtvifladt språng öfver afgrunden rymt ifrån sin gamla husbonde, och föreställer sig, att djefvulen icke vet hvar han är. Djefvulen har således blifvit lurad; men det är till befarandes, att rationalisten har blifvit lurad af egenrättfärdighets djefvulen, hvilken har på förhand befriat honom från allt ansvar, för den inneboende onda viljan, som icke är hans egen, och just deruti består knepet, att egenrättfärdigheten icke tillåter rationalisten, att taga på sig ansvaret för den onda viljan. Då rationalisten sålunda uti en handvändning gjort sig af med sin onda vilja, ungefärligen som tjufven i en handvändning kastar bort sin stulna nyckel: så kan han lika lätt bevisa, att ingenting är godt utom den goda viljan (Martensen), samt att menniskan är positive god (Petrelli).

386. För läran om försoningen är det af högsta vigt, att få alla momenter rörande menniskans vilja utredda. Ty derpå beror just försoningens möjlighet, att menniskan känner vidden och bredden, djupet och höjden af sin syndighet. Vi måste derföre upträda i den starkaste opposition emot den öfverhandtagande rationalismen, som vill göra sig gällande i lutherska kyrkan. Vi finna oss uppmanade af en inre moralisk nödvändighet, af kärlek till den lutherska renlärigheten, att upträda i opposition emot rationalismen; vi måste anklaga honom för brott emot det Gudomliga Majestätet, och detta brott består just i den onda viljan, som bestämmer hans moraliska karaktär, och gör honom »positive ond». Men det är icke så lätt, att öfvertyga rationalisten om dess onda vilja, enär han med djefvulen till rättegångs biträde, upträder, som Guds barnas åklagare för secterism, svärmeri och pietism, med påstående, att de störa den säkra hopens samvetsfrid. Och uti detta sitt påstående, tager han hela verlden till vittne. Dessutom söker rationalisten med tillhjelp af egenrättfärdigheten afskudda sig allt det onda, som finns i mennisko naturen, och tillegna sig allt det goda, som finns i religionen: med ett enda tag af sin fria vilja, skjuter han ifrån sig den onda viljan, och tillegnar sig den goda viljan. Men nu påstå vi, att rationalisten bör bevisa, att han har en vilja, som icke är hans

egen; han bör bevisa, att egenviljan icke är hans egen vilja. Han bör bevisa, att han har en fri vilja och en god vilja, samt att han genom den goda viljan är »positive god».

387. När apostelen i Rom. 7 säger: viljan hafver jag, så kunde han väl tillegna sig den goda viljan, såsom verkad af Guds Anda, (icke genom sjelfbestämning till det goda, ty han blef tvungen af en högre magt att antaga christendomen;) men då han kände sig sakna förmågan att göra det goda, så kunde han icke lita på sin goda vilja; han kunde icke tänka så[:] Gud ser på den goda viljan, han fordrar icke förmågan, att göra det goda. Jag känner en lag i mina lemmar, som strider emot den lag, som är i min håg, och griper mig jången i syndens lag. Här står den onda viljan i strid med den goda, men orden: griper mig fången i syndens lag, bevisa, att han, hvad de onda tankarne och begärelserna angår, kände sig vara fången — ofri. Ehuru han hade afsky för synden, hvilket innebär activ frihet i viljan, kunde han dock icke förhindra de onda tankarna och de onda böjelserna, att kännas, och just deruti består ofriheten i viljan, att han icke kan hålla styr på tankarna och böjelserna. Och likväl beskrifver apostelen här ett benådadt själatillstånd.

388. Men nåden innebär icke syndfrihet, utan skuldfrihet; Gud kan icke fördöma den benådade för den inneboende synden, som sker emot den benådades vilja, men synden sjelf, syndiga tankar, syndiga begärelser måste den pånyttfödde känna hos sig, lika väl som den väckte, under lagen stadde, men ännu icke benådade syndaren; och måste äfven den benådade för dessa frestelsers skull, under den dagliga ångern öfver sina begångna synder, fel och brister, som ske med tankar, och begärelser, beständigt vara en nådetiggare.

Anm. Det berättas väl, att Erik Jansarne blifvit »syndfria genom nåden», men måhända hvilar denna berättelse på samma svekfulla grund, som andra berättelser om samma sect. Consistorium i Hernösand har påstått, att menniskan i kraft af döpelse nåden kan uppfylla lagen, icke blott bokstafligen utan äfven andeligenl? Monne icke detta vara en falsk lära? Att upfylla lagen andeligen, förutsätter en positiv frihet i viljan icke blott i nervlifvets sver, utan äfven i organlifvets sver: det förutsätter syndfrihet i båda sverern. Paulus säger: lagen är andelig, men jag är köttslig såld under synden. Detta Jag innefattar båda sverern, både nervlifvet och organlifvet, den objectiva och subjectiva viljan.

389. Den döda trons anhängare gå än längre i andelig blindhet än rationalisterna. Dessa sednare hafva åtminstone erkänt, att den subjectiva viljan är ond och för att slippa undan allt ansvar för denna onda vilja, hafva de skuffat den ifrån sig, eller gifvit den åt en annan, jag vet icke hvilken — person. Men den döda tron, hafver gått så långt i andelig blindhet, att den subordinerat kärleken och barmhärtigheten under den objectiva viljan, ehuru kärleken icke sitter i viljan utan i hjertat: de hafva således förutsatt den objectiva viljans positiva frihet i båda sverերna; och detta var den största bock i psychologin, som någon menniska kunnat hitta på. Den minsta erfarenhet i nådens ordning bekräftar den af alla älskare, kända och erkända sanning, att kärleken icke beror af menniskans vilja; icke desto mindre har den i nya handboken blifvit beroende af menniskans vilja och betraktad, som en plikt, hvartill menniskan kan förbindas. Så långt tror jag knapt, att rationalisten kan gå i sina fordringar; ty han erkänner åtminstone, att den subjectiva viljan är ond, och derföre skjuter han henne ifrån sig, emedan han känner, att den icke är hans objectiva (förnuftiga) vilja underordnad: det vill säga hjertat och passionerna stå icke under viljan; men den döda trons anhängare, hafva icke erfarit, att kärleken hörer till hjertat, att den icke är viljan underordnad, och att menniskan icke kan förbindas till fysiska omöjligheter. Härom mera framdeles.

Ä. VILJANS PASSIVA FRIHET

390. Filosofen, som betraktar sig sjelf så som det högsta ideal af fullkomlig mensklighet, har tillegnat viljan positiv frihet, förmodligen i den akt och mening, att göra menniskan dygdig, och genom dygden gudomlig. Men vi måste betrakta menniskan, icke såsom filosofen framställer henne i sin egen älskvärda person, utan såsom historien och det allmänna lefvernet framställer henne. Vi hafve således i allmänhet funnit, att större delen af menniskoslägtet icke har större förmåga i viljan än den passiva friheten, eller förmågan att i moraliskt afseende, vara en slaf under de naturliga böjelserna: men detta är likväl ett missbruk af den negativa friheten, som hvarje menniska har äfven i det naturliga tillståndet.

391. Men böjelserna äro äfven i det naturliga tillståndet mångahanda. Den ena söker endast äran, en annan vill hafva

magten, den tredje vill blifva rik, den 4:de vill lefva kräsligt, den femte vill tillfrids ställa sitt begär efter brennvin, den sjette springer efter konor, den sjunde vill lefva och dö för friheten. Alla dessa instincter, drifter, begär och passioner, söker menniskan att tillfrids ställa uti sitt naturliga tillstånd, och det kommer endast derpå an, hvilken drift, eller hvilket intresse verkar starkast på viljan. När flere passioner komma i strid, som till ex. kärlek och ambition, så vinner den starkare passionen, hvars intryck viljan följer.

392. Att viljan står i ett passivt förhållande till passionerna, det bevisar historien öfverallt. En del filosofer påstå, att förståndet och förnuftet, bestämmer viljan till handling, eller att viljan är ett resultat af förståndets operationer; men det är passionen, som bestämmer viljan i sitt sträfvande, och viljan sätter tankarne i gång. Detta själsförmögenheternas inbördes förhållande har sin grund uti de båda lifven, som förut blifvit begränsade. Nervlifvets organer stå beständigt uti ett passivt förhållande till organlifvets organer: hjernans verksamhet beror af hjertat, emedan hjertat är hjernans naturliga incitament (Bichat). Men hjernan kan icke i samma förhållande verka på hjertat, ehuru föreställningar upväcka passioner; dock kan menniskan med sin vilja icke bestämma hjertats rörelser, eller hämma blodomloppet. Hela det organiska lifvet, hvaruti passionerna hafva sin grund, är oberoende af viljan: cirkulationen, assimilationen, excretionen, går för sig utan vår viljas tillhjelp.

393. Deraf upkommer först den fysiologiska grundsattsen, att nervlifvet är beroende af organlifvet, och då all själsverksamhet är förmedlad af organverksamhet: så måste själsförmögenheterna stå i samma förhållande till hvarandra, som deras respectiva organer. Då nu sjelfva viljans organer emottaga intryck af blodet och nerverna, utan att viljankan förhindra sådant, så är det tydligt, att viljans organer stå i ett passivt förhållande till det organiska lifvet: och detta rent fysiologiska factum, är grunden till viljans passivitet.

Anm. Luther har haft samma erfarenhet rörande viljans passivitet, då han skrifver, att viljan uti omvändelsen förhåller sig »pure passive». Och denna Luthers erfarenhet grundade sig endast på den omedelbara känslan: ty Luther kände icke de fysiska och metafysiska krafternas inbördes förhållanden: han kände icke heller förhållandet emellan organlifvet och nervlifvet.

394. Om vi föreställa oss, att nervlifvet och organlifvet, stå i samma förhållande till hvarandra, som hvitan och gulan i ett ägg, hvarest hvitan föreställer massan af nervlifvets organer och gulan föreställer massan af det organiska lifvets organer, så skulle massan i det ena, icke kunna röra massan i det andra, om båda massorna vore lika. Så kan icke heller den positiva friheten i nervlifvets sver, uphäfva den positiva friheten i organlifvets sver: hvarföre ock de båda krafterna, skulle verka blott negative på hvarandra, om icke organlifvets massa och kraft vore, först fysice och sedan metafysice större än i nervlifvet. Detta plus i organlifvet, åstadkommer ett minus i nervlifvet, så att viljan förhåller sig pure passive till passionerna: det vill säga: hon kan icke upväcka någon moralisk passion; men då en sådan är upväckt, då måste hon emottaga verkan deraf; derföre heter det i våra symboliska böcker:

395. »Såsom ock, det Lutherus skrifvit, att menniskans vilje uti omvändelsen förhåller sig pure passive (det är, att hon alls intet gör.) det bör man rätteligen och väl uptaga, nemligen i anseende till Guds nåd uti de nya rörelsers upväckande; det är, det bör förstås derom, när Guds Ande igenom Ordets hörande, eller de helige Sakramenters bruk, rörer menniskans vilje, och verkar omvändelsen och nya födelsen i menniskan (så långt mena reformatorerna efter Luthers död, förhöll sig menniskans vilje pure passive); ty sedan den Helige Ande har detta verkat och uträttat, och genom sin Gudomliga kraft och verkan, förändrat och förnyat menniskans vilje, då är i sanning denna menniskans nya vilja ett Gud den Heliga Andas verktyg och redskap så att hon icke allenast omfattar Guds nåd, utan och verkar med den Hel. Anda uti de derpå följande gerningar».

396. Så vida viljan förhåller sig »pure passive» till den moraliska passion, som den Hel. Ande upväcker, så att hon endast utan all egen medverkan och utan sjelfbestämning, måste emottaga den Helige Andes nådeverkningar, så följer deraf, att hon till den onde andens verkningar, äfvenledes förhåller sig »pure passive», så att viljan i sig sjelf icke eger någon kraft, att emotstå de nedriga passionernas intryck, och detta kommer deraf, att viljans organ står uti ett passivt förhållande till passions elemänterna. Men då vi tillegna viljan icke allenast passivitet, utan äfven negativitet i det onda: så måste vi tillegna henne båda delarne äfven i det goda, och således kan menniskan äfven stå emot den Heliga Andas

verkningar, så vida, att den moraliska passionen icke får bryta ut till handling. Derföre sade Stefanus: »I stån alltid den Hel. Ande emot».

397. Men denna kraft att stå emot finns icke i viljan sjelf. Ty ehuru man kunde föreställa sig, att den positiva friheten i nervlifvets sver, är negativ kraft i organlifvets sver, lika som en massa, som med positiv kraft rörer sig mot jordens medelpunkt, står med lika stor kraft emot dragningen oppåt himmelen: men här måste först bestämmas, om kraften är inneboende i massan, eller om kraften är utom massan: d.v.s. om stenen faller af sin egen kraft, eller derföre, att jorden drager honom; så är ock förhållandet med viljan: om den positiva förmågan uti nervlifvets sver, är viljans egen kraft, eller dragningen af hela nervlifvets massa; i hvilket dera fallet som häldst, blifver viljans kraft i organ lifvets sver lika med noll. D.v.s. den negativa kraften är lika med noll, och den passiva är alltid ett minus. Alltså kan menniskan i moraliskt afseende stå vid nollpunkten, om hon kan upnå dygdens ideal, men som det icke kan bevisas, att någon menniska har kunnat upnå dygdens ideal, så hafva alla minus i sin räkning. På hvad grund hafva då nya catechesens författare kunnat skrifva, att »dygden belönar sig sjelf och varder ytterligare belönad»?

398. All den motvigt, som vi innom oss förnimma emot passionerna, består deruti, att den svagare passionen upfattas i vårt medvetande såsom »en vilja, som icke är menniskans egen» hvaremot den passion, som för tillfället är rådande, upfattas i vårt medvetande såsom »menniskans egen väsendtliga vilja». Och sålunda kan ambitionen eller hedersdjefvulen bevara den ärliga tjufven, den dygdiga horan, och den nyktra drinkaren för synd: och detta goda i våra gerningar gillar det sofvande samvetet: och emedan ambitionen hos den civiliserade menniskan är större än i den råa massan: så har den verkeligen bevarat de flesta ståndspersoner från grofva laster och brott; och derföre kunna de säga: jag tackar dig Gud, att jag icke är som andra menniskor m.m. Men för dueller, för prål och prakt, för det andeliga hatet, kan hedersdjefvulen icke bevara dem.

399. Emedan de chroniska passionerna verka beständigt och utan uppehåll på viljan, så upfattas dessa i den naturliga menniskans medvetande, såsom menniskans »egen vilja» hvadan ock egoism,

egennytta och ambition alltid beherrska den naturliga menniskans vilja, ehvad hon än må taga sig före. Men de periodiska passionerna, som blott tidtals göra kraftigare intryck på viljan, kan den naturliga menniskan icke tillegna sig, såsom sin vilja till ex. vrede, öfverlastande, fruktan, hat, oförnuftig kärlek, m.fl. Och emedan någon af de chroniska passionerna utgör filosofens »egen väsendtliga vilja; till ex. egoism, eller egenrättfärdighet och ambition, äfven som egenkärlek: så kan hon icken tillegna sig vreden och andra häftiga passioner såsom sin vilja, utan måste hon säga om dessa passioner, »att menniskan har en vilja, som icke är hennes egen».

400. Emellertid ser man, att kärleken och hatet kunna till en tid betraktas som menniskans »egen vilja» enär de göra långvarigt och starkt intryck på viljan. Kärleken underkufvar egennyttan hos de älskande, så att de kunna umbära mycket, endast för att få tillfrids ställa denna passion. Kärleken motverkar egoismen, så att den stolta mannen kan ödmjuka sig under quinnan, så länge kärleken varar. Kärleken motverkar äfven ambitionen, så att de älskande kunna tåla mycken smälek af verlden för sin kärleks skull. I sådant fall har kärleken för en tid blifvit de älskandes gemensamma vilja. Hvarderas egen vilja har blifvit upslukad af kärleken.

401. Men äfven hatet kan sysselsätta menniskans tankar länge och väl, så att hon för den ljufva hämden kan göra stora upoffringar, såsom historien utvisar. Och likväl är icke hatet egen vilja, eller hatet bestämmer icke viljan i sitt sträfvande längre, än till dess hämden är gifven, och hämdbegäret tillfrids ställdt. Men egoismen, hvilken i det naturliga tillståndet uppenbarar sig, som magtbegär, och frihetsbegär, uti det väckta tillståndet såsom egenrättfärdighet, är den svartaste af alla djeflar, emedan den omskapar sig till en ljusens engel, och hindrar menniskan ifrån försoningen. Denna passion utgör den första beståndsdelen i menniskans naturliga vilja; dernäst ambitionen, för hvilken så många ståndspersoner ruinerar sig, [och som] är störst ibland militären, och minst ibland bönder: äfven denna passion kan omskapa sig till en ljusens engel: den har fått en moralisk anstrykning, och anses i allmänhet för någonting godt; men den är i sjelfva verket en djefvul, som har störtat så mången stor man i förderfvet. Den tredje beståndsdelen i menniskans naturliga vilja, är egennyttan, hvilken är störst ibland allmogen.

402. Dessa passioner verka jemt och långsamt på viljan, men de hafva ingalunda sin grund i förståndet, eller i förnuftet, utan i organ lifvet, men emedan de verka jemt, och ouphörligt genom båda sina elementer på viljan,och bestämma henne i dess sträfvande, så kunna de tillsammantagne anses såsom den naturliga menniskans egen vilja, till motsatts emot de periodiska passionerna, hvilka verka på viljan tidtals: såsom vrede, hat fruktan, oförnuftig kärlek v.s. passionerad kärlek, brennvins begär m.fl., danssjuka, spelsjuka, m.fl. Dessa passioners intryck på viljan kan icke heller den naturliga menniskan betrakta såsom sin egen väsendtliga vilja, emedan dessa passioners tillfridsställande ofta förorsaka den naturliga menniskan en i ögonen fallande skada, och föra henne för långt ifrån dygdens ideal, inpå lasternas och utsväfningarnes bana. Filosofen måste således fasthålla i sitt medvetande den såkallade moraliska eller förnuftiga viljan, såsom sin egen väsendtliga vilja, som han bör lyda, ehuru denna såkallade moraliska vilja är för det mesta sammansatt af egoism, egennytta och ambition.

403. När en moralisk passion upväckes, som gör starkare intryck på viljan, än de förenämde: då upkommer en förfärlig strid i menniskans inre. Om den moraliska passionen fortfar att verka på viljan: så börjar menniskan känna, att hon har en annan vilja än den förut varande: hon får då först medvetande af »en moralisk» vilja, som står i strid med den köttsliga viljan. Före väckelsen var den köttsliga viljan hennes egen vilja, men genom väckelsen får menniskan den uplysningen af Guds lag, att denna egenvilja är ond och Guds lag motsträfvig. Man får således höra väckta menniskor tala om den egna viljan, som är fiendtlig emot Gud. Men ju mera den moraliska passionen gör sig gällande, desto mera börjar menniskan upfatta den i sitt medvetande, såsom sin egen vilja: hvaremot den förra egenviljan förvandlas till en köttslig vilja, till en »lag i mina lemmar, som strider emot den lag som är i min håg». När menniskan avancerat så långt i sin omvändelse, att hon börjar byta om viljor: så att den förutvarande egenviljan, icke kan erkännas som egen, utan som en främmande magts vilje, som regerar i köttet, då har menniskan fått en activ frihet i viljan, icke så till förståendes, som skulle denna kraft tillhöra viljan, utan kraften kommer ifrån den moraliska passionen, som i Bibeln kallas den helige Andes nådeverkningar.

404. Denna metamorfos, eller förändring i viljan, hvilken endast väckta kunna erfara, bevisar mer än något annat skäl, att viljan står i ett passivt förhållande till passionerna; ty huru kunde det, som en tid varit menniskans egen vilja, under väckelsen och omvändelsen blifva djefvulens vilja, om icke viljans element utgjordes af passioner, som kunna förändras, under det viljans väsende eller substans förblifver oförändrad. Derföre har Luther haft den erfarenheten, att viljan uti omvändelsen förhåller sig »pure passive»; men filosofen, hvars egoistiska vilja alldrig varit fiendtlig emot Gud, kan icke för sitt lif umbära friheten, ty mister han den, så mister han dygden; han mister sitt stora Jag, och detta stora Jag skulle med en passiv frihet i viljan, krympa ihop till ett intet.

Anm. Vi skulle icke så hårdt angripa den kära friheten, om icke filosoferna med friheten i viljan ingöte ett moraliskt gift i den studerande ungdomens bröst, ett gift som är dödande, för all religion, för alla regeringar och för alla folkslag. Petrelli påstår, att menniskans vilje måste vara fri, för att kunna födas pä nytt: huru kan detta förenas med Luthers påstående, att menniskans vilja förhåller sig »pure passive» i omvändelsen? Och Martensen försvarar viljans frihet ända till den absoluta friheten, emedan menniskan i annat fall icke kunde ikläda sig den moraliska ansvarigheten för sina handlingar, om viljan icke vore »absolut» fri. Monne icke filosofen här hafva hoppat i galen tunna? Den som sjelf ikläder sig den moraliska ansvarigheten, han får också svara sjelf för sina handlingar, han behöfver icke anlita någon medlare eller fullmägtig; men den som känner sin svaghet och oförmåga, att svara för sina handlingar inför en helig och rättfärdig Gud, han måste anlita Medlaren eller Försonaren, som har iklädt sig det moraliska ansvaret för sina vilseförda, men ångerfulla och botfärdiga barn.

405. Af det som nu är sagt om viljans passivitet, följer den förut anförda grundsattsen i moralen, att: passionerna (den subjectiva viljan) bestämma menniskans moraliska karaktär. Men mot denna grundsatts i moralen, resa sig de filosofiska hundhåren som svinborst. Det är icke möjligt menar filosofen, att passionerna bestämma menniskans moraliska karaktär. Det är ju den moraliska viljan, som är nedlagd i förnuftet, som bestämmer menniskans moraliska karaktär. Men vi skola snart visa, att den moraliska viljan såsom väsendtlig och egen, icke finnes till hos den oomvände och opånyttfödde menniskan; och äfven den pånyttfödde

menniskans moraliska vilja, är beroende af en högre magt, nemligen den moraliska passionen i organlifvets sver.

Ö. OM VILJANS URSPRUNGLIGA FRIHET, ELLER DE FILOSOFISKA TERMERNA: INDIFFERENTISM OCH DETERMINISM

406. Med indifferentism förstår filosofen en positiv förmåga i viljan, att i hvarje ögonblick handla annorlunda, än han handlar. Motsattsen häremot skulle vara, att menniskan »icke» i hvarje ögonblick, kan handla annorlunda än hon handlar. Men då emellertid indifferentismens motståndare tillägga viljan en förmåga, att bestämma sig sjelf, hvarigenom determinations principen måste finnas i viljan sjelf: så uphäfves lutherska lärobegreppet af båda parterna, i thy att determinations principen ändock finnes i viljan, hvilket innebär en positiv förmåga som viljan icke eger. Luthers påstående, att viljan i omvändelsen förhåller sig »pure passive» innebär icke indifferentism i den meningen, att menniskan kan i hvarje ögonblick handla annorlunda; icke heller innebär »passiviteten» någon förmåga af sjelfbestämning (determinatio propria), utan snarare innebär passiviteten en förmåga, att låta bestämma sig af en högre magt (determinatio aliena), och denna högre magt, kan antingen vara Gud eller djefvulen. Passiviteten i menniskans vilja är det samma som »vis inertiae», eller kraftlöshet i det lekamliga. De goda rörelser, som upväckas i hjertat af Guds Anda, verkar på viljan, och de onda rörelser, som djefvulen upväcker i hjertat, verka äfven på viljan: under allt detta har viljan ingen kraft i sig sjelf, att bestämma sig »positive» för det ena eller andra, utan blott så vida hon har medvetande af ondt och godt, kan hon bestämma sig »negative» till ettdera: d.v.s. hon kan negera den moraliska och omoraliska passionens utbrott till handling. Med andra ord: hon kan i nervlifvets sver stå den Heliga Anda emot, hon kan i samma sver stå den onda andan emot, men i organlifvets sver, kan hon icke stå emot någondera: hon är så illa tvungen att emottaga verkan af det goda och onda. Och just deruti består den moraliska nödvändigheten att hon icke kan af egen kraft frigöra sig från det ena eller andra.

407. Men just detta beroende af en högre magt, kan rationalisten icke tåla: han vill vara sjelf i allt. Sjelfviskheten drifver honom att

afskudda sig alla band: han vill icke hafva Sonen att tacka fötvsin frihet, utan sjelfviskheten. Han erkänner väl en högre magt, men denna högre magt vill han vara sjelf. Ehuru menniskan i fysiskt (lekamligt) afseende är beroende af en högre magt (den organiska lifskraften) samt äfven i metafysiskt (själskrafternas beroende af organiska beting) skulle derföre menniskan i moraliskt (andligt) hänseende vara oberoende af en högre magt. Martensen kan icke antaga determinismen, eller Augustini lära om menniskans vilja hvilken Luther följde, emedan denna lära »nekar valfriheten» (?) (här menas förmodligen sjelfbestämning); och har dessutom »sin yttersta förutsättning i fatalismen» (?).

408. Huruledes »determinismen» (hvarmed förstås menniskans beroende af en högre magt i fysiskt, metafysiskt och moraliskt hänseende) »har sin yttersta förutsättning i fatalismen», söker Martensen bevisa på följande sätt. »Principium rationis sufficientis» säger han kan nemligen icke genomföras, utan att gå utöfver natursammanhanget, och det ändliga causalnexus, och stiga upp till sjelfva natursammanhangets allt bestämmande grund och orsak, det är till Gudomen. När Gudomen tankes såsom den absoluta magt, (hvarför icke denna verldenes första) i hvilken menskliga viljans sjelfständighet går under, (den går icke under i nervlifvets sver, men väl i organlifvets sver) såsom den dunkla nödvendighet, under hvars herravälde menniskan oundgängeligen är hemfallen, (den fysiska nödvändigheten måste rationalisten erkänna) så framträder denna gudomliga magt och nödvändighet såsom — öde (fatum).

Anm. Öde är en blind Gud, som handlar utan motiv och utan ändamål men natur nödvändigheten är icke en blind naturkraft, emedan den är ytterst bestämd af en absolut fri varelse, och vi kunna säga detsamma om naturkraften, eller lifvet, som Martensen säger om viljan: det organiska lifvet är frambragt genom Guds skaparvilja, men emedan det deruti är bestämt såsom fritt verkande kraft, så är det deruti bestämt såsom det absolut fria; huru kan rationalisten slippa ifrån detta öde, att i lekamligt afseende vara beroende af en högre magt.

409. »Determinismen går ut från en kosmologisk och anthropologisk, fatalismen från en mythologisk och theologisk ståndpunkt».

Anm. Den kosmologiska determinismen skulle bestå deruti, att »den menskliga karaktären är en produkt af yttre omgifvningar och historiska orsaker». (Martens. § 15.) Derutinnan äro likväl alla fysiologer ense, att olika folkslags lynnen, och naturliga böjelser, äro beroende af konstitutionen och temperamentet, dessa sistnämnda återigen äro beroende af olika klimat, födoämnen, och naturomgifningar, äfvensom olika mennisko racer visa olikhet i karaktären. Upfostran och civilisation bidrager och hvad den kan, såsom fatalisk magt, att upväcka passioner, till en del alldeles onaturliga, och sålunda bidrager äfven denna fataliska magt till bildande af den naturliga karakteren, men rationalisten kan icke erkänna mer än en högre magt, och denna högre magt vill han vara sjelf. Endast det, som han sjelf gör och frambringar, är gudomligt och allmängiltigt. Hvad åter angår den anthropologiska determinismen: så har detta afseende på »den mera utvecklade determinismen, som betraktar karaktären icke som en produkt af yttre inverkan, utan såsom den naturnödvändiga utvecklingen af menniskans egen andliga organisation, och åskådar kedjan af menniskans handlingar, såsom individualitetens nödvändiga sjelf-utveckling».

410. Visserligen är äfven den andliga eller metafysiska individualiteten en fatalisk magt, så vida denna, nemligen själsförmögenheternas inbördes förhållanden äro bestämde af en högre magt; men rationalisten tyckes tro, att alla själsförmögenheter äro beroende af menniskans vilja: men detta måste han bevisa. »Fatalismen innehåller gudsmedvetandet och tron, ehuru dess Gud blott är en demonisk magt, och dess tro öfvertro». Martens. § 16.

Anm. Om fatalismens Gud är en personlig Gud, försedd med vilja och förstånd, så kan det vist vara en demonisk magt, som bestämmer den naturliga menniskans öden. Men sjelfviskheten, som bestämmer filosofens fria vilja, synes mig vara ännu sämre än allmänhetens tro på ett blindt öde. Den som tror på ett oundvikligt öde, erkänner sitt beroende af en högre magt, och kan lätteligen genom religionen ledas till den okända Guden. Men rationalisten, som mest litar på sig sjelf och sin egen vishet, kan icke gerna erkänna sitt beroende af en högre magt. »I sin omedelbart religiösa form öfverspringer fatalismen alla empiriska orsaker, och hänför verldshändelserna och de menskliga handlingarne, till Gudomens oemotståndliga inverkan». Martens. § 16.

411. Såvida det är den »onda andan, som herrskar i de otrognas barn,[»] (Paulus) och detta är den rent christliga åsigten, ehuru Martensen kan kalla en sådan tro för pessimism: så är det i andligt afseende alldeles likgiltigt, om den ena är fatalist, den andra determinist, den tredje indifferentist, så länge som den onde regerar dem, och detta måste ega rum så länge som menniskan ännu är oomvänd och opånyttfödd; emellertid är det alltid bättre, att känna sitt beroende af en högre magt, om också denna högre magt vore den onde, än att lita på sin egen kraft, och sålunda sätta sig sjelf till en gud, hvilket är den högsta grad af otro. Till en sådan sjelfviskhet eller sjelfförgudning kommer rationalisten snarast, så vida han antager viljans positiva, ja till och med absoluta frihet, hvarigenom han kan blifva »positive god», och sålunda inbillar sig vara närmast Gud i helighet och rättfärdighet, under det han i sjelfva verket är närmast djefvulen uti sjelfviskhet. Ju mera han genom viljans förmenta frihet, uparbetar sig till sjelfförtroende, desto längre skiljer han sig ifrån försoningen, hvilken förutsätter en allmän syndighet, ett förnekande af sedlighetens ide, eller dygdens ideal, som är ett tomt fantom, hvilken ingen efter syndafallet kan upnå. Den dygdigaste på jorden är dock en stor syndare, och behöfver försonas med sitt lifs upphof. Men med en allmän brottslighet kan viljans frihet icke stå till sammans. Detta är Luthers och alla christnas omedelbara erfarenhet.

412. Viktigare än att söka determinations principen i främmande magter utom menniskans egen personlighet, tyckes den undersökningen vara, huruvida determinationsprincipen, eller motivet till menniskans handlingar, finnes i viljan sjelf, eller i någon annan själsförmögenhet. De fyra förhållanden, hvari viljan kan komma till passionerna, genom den positiva och negativa, activa och passiva friheten, antyda, att om dessa fyra sammanslås till ett enda begrepp, skulle detta blifva hvarken det ena eller andra, och följakteligen lika med noll. Viljans positiva frihet i nervlifvets sver, kan betractas som negativ i organlifvets sver, så vida massorna vore lika och så från hvarandra afskilda, som hvitan och gulan i ett ägg. Men nu äro nervlifvets organer beroende af organlifvet, och detta är grunden till viljans passivitet. Hjernan måste emottaga intryck af blodet och nerverna: det hjelper således icke, att spjerna emot denna högre magt. Derföre måste vi häldst antaga, att grunden till den negativa friheten finnes i en eller flera passioner,

till ex. egoism, ambition och egennytta, som verka jämt på viljans organ, och uppenbara sig der, som en förnuftig vilja, hvilken motverkar de häftiga passionernas utbrott, Så ungefärligen förhåller det sig med den väsendteliga viljan i menniskans naturliga tillstånd. — Genom väckelsen upkommer en ny kraft i viljan, som vi kalla activ frihet, hvilken har sin grund uti en moralisk passion i organlifvets sver.

413. Valfrihet, som svarar emot vår negativa frihet, finns således icke i viljan sjelf, utan bör sökas i någon passion, som gör intryck på viljan. Viljan äger icke någon valfrihet i organlifvets sver; hon kan icke välja emellan passion, och icke passion, emellan begär, och icke begär: men emellan passionens eller begärets tillfrids ställande, och icke tillfridsställande, kan hon göra ett val; hon kan låta bli att supa, hon kan låta bli att hora, hon kan låta bli att slåss o.s.v. Och hvarföre kan hon låta bli? Emedan hon har magt öfver sina lemmar. Men öfver hjertat har hon ingen magt, derföre måste hon taga emot allt, hvad som kommer derifrån, nemligen kärlek, vrede, hat, fruktan, sorg svartsjuka; brennvinsbegär måste hon taga emot ifrån magen, och hordomslustan ifrån födslodelarna.

414. Men då nu menniskan beslutar sig, att tillfrids[ställa] ett begär, monne determinations principen finns i viljan? Eller då hon beslutar sig, att icke tillfrids ställa ett begär, monne då determinations principen finns i viljan? Här gäller det nu, att söka rätta motivet till menniskans handlingar. Detta är så mycket mera angeläget och vigtigt, som moralfilosoferna allmänt påstå, »att motivet bestämmer en handlings moralité». Nu kan motivet sökas antingen i viljan sjelf, eller i förnuftet, som innehåller idéer, om det rätta, goda, ädla, sköna och fullkomliga, eller i förståndet, som bestämmer om, och huruvida handlingen är nyttig eller skadlig; eller i inbillningskraften, som förstorar nyttan eller skadan, njutningen eller faran af handlingen; eller i samvetet, som gillar eller ogillar handlingen; eller i en passion, såsom vrede, fruktan, hat, afvund, kärlek; eller i en drift, till ex. aflingsdrift, näringsdrift, samhällsdrift; eller i en instinct, till ex. en aning, o.s.v. Uti alla dessa krafter eller förmögenheter kunna motiverna till menniskans handlingar finnas, och då motivet bestämmer en handlings moralité, så är det af vigt så väl i juridiskt, som moraliskt och religiöst hänseende, att känna rätta motivet till en handling, den må nu synas i utvärtes måtto god eller ond.

415. Till exempel: den ena ger åt den behöfvande, af kärlek, den andra af medlidsamhet, den tredje af en god vilja, den fjerde af samvetskraf, den femte för hederns skull, den 6:te af fruktan, att blifva ansedd för snål, om han icke hjelper; den 7:de kan göra godt af afvund mot en annan granne, och den åttonde kan gifva den fattige i afsikt, att få tillfridsställa något nedrigt begär, såsom belöning för sin välgerning. Här äro nu flere motiver för en handling som synes god, framställda, och hvilken af dessa åtta har upfyllt Guds lag. Dea första har gjort en god gerning, emedan kärleken är lagens fullbordan: men den sista har handlat, som en bof emedan han har gjort godt i afsikt att skada sin nästa. Hvar finnes nu determinations principen?

BIHANG. LAESTADIUS' ANTECKNINGAR PÅ SJU LÖSA BLAD, BIFOGADE BAND 1 UTGÖRANDE KOMPLETTERANDE ANMÄRKNINGAR

§ 140. I anledning af D.bs anmärkning, få vi hänvisa läsaren till katholiken Möhlers Symbolik. Denna hackel makare har uptagit ett och annat af Luthers och Melanchtons åsikter i afseende på rätta motivet till den naturliga menniskans handlingar, hvilka åsikter i belackarens mun kunna misstydas såsom ledande till fatalism. Då de neml. reformatorerna hade drifvit den läran, att Gud icke allenast »tillåter» det onda utan äfven »befrämjar» det samma för att låta syndaren genom det ondas öfverdrift, komma till besinning: så ligger den invändningen mycket nära till hands, att »Gud är syndens orsak». Men då reformatorernas åsikter med tiden förmedlades genom den förklaringen, att Gud endast »tilläten det onda ske, men alldeles icke »befrämjar» detsamma: så är belackaren (Möhler) färdig, att beskylla dem för inconsequens i systemet. Men då Möhler sjelf gjort stora bockar i logiken: så bör han först sopa rent för egen dörr.

§ 143. »Tempus est mutatio loci» är en gammal definition, som icke låter pruta med sig. Denna definition är användbar icke blott i fysiken och astronomien, utan äfven i metafysiken, såvida som tankarne, enligt alla tänkares erfarenhet, verkeligen följa5 på hvarandra i en tidsföljd, och således tänker menniskan i tiden. Men då tiden ingenting annat är än en rumförandring, så måste den tid, som användes till att tänka också vara en rumförandring, och således

är det alldeles falskt, att menniskan tänker i tiden, men icke rummet. Det är tankens organ, som rörer sig i rummet; äfven »quicka tankar, måste ske i rummet, och derfore har man sett hjernan vara i rörelse under tänkandet, Detta är en vigtig sanning i fysiologin, som icke låter bortresonera sig med sofismer.

[§] 185. Anm. Ehuru metafysiken åstadkommit den största förargelse uti anthropologin och theologin, kunna vi dock icke alldeles undvara densamma. Det är visst mycket bequämt, att endast gå resonerande till väga; men deraf blir ingen öfvertygad, mycket mindre öfverbevist om en sanning. De indirecta bevisen i denna § komma ofta till pass i systemet och vi måste derfore ofta hänvisa läsaren till denna §. Vi äro visserligen med Bichat öfvertygade derom, att själen under namn af »lifsprincip» finnes i fostret straxt efter aflelsen, är författarens fullkomliga öfvertygelse, att samma lifsprincip är närvarande i organlifvet eller det vegetativa lifvet, växtlifvet, eller det animala lifvet, eller huru man vill kalla den organbildande kraften; och att samma lifsprincip ar grunden för nervlifvet, eller det sensitiva lifvet, hvilket ar detsamma som förnuftssjälen, ehuru filosoferna streta emot dessa åsikter af alla krafter. Ty först och främst kunna de icke antaga att den förnuftiga själens väsende ar den af oss framstälda gemensamma lifsprincipen, emedan de famla efter en annan lifs princip, som skulle vara den förnuftiga själens väsende, och grunden till själs förmögenheternas verksamhet. För det andra kunna filosoferna icke medgifva, «att det Jag som sinnligt förnimmer, är samma Jag, som tänker«, (Petrelli) eller att det sensitiva lifvet och förnuftssjälen äro identiska. Det må nu stå filosoferna fritt, att bevisa sina grundsattser i psychologin. Vi hafva i denna § framställt endast några indirecta bevis for våra åsikter, och vi skulle anse det för en vinst for vetenskapen, om filos. med anledning [af] vara tvifvel, ville bevisa motsattsen, dock säga vi rent ut, att vi icke kunna blifva öfvertygade af blotta resonementer, utan vi vilja se logiska och metafysiska bevis, som binda tanken så, att den icke kan komma vidare.

[§ 194?] Anm. Den namnkunniga [... papperet defekt, sannolikt ”läkaren”] och fysiologen doctor [Car]us i Stuttgart har i läran [om] det »omedvetna och medvetna lifvet utvecklat samma åsikter, och kommit till samma resultat som författaren till detta arbete. Att det är en och samma grundkraft, som är verksam i båda lifven, nekas icke af någon fysiolog, men filosoferna hafva ingen annan

grund for sitt omdome om den förnuftiga sjalen (v.s. det medvetna lifvet) än blotta reflexionen: men de böra bevisa sina sattser i psychologin, annars duger deras hypotheser till ingenting.

§ 226 anm. 2. Huruvida synden i sig sjelf är accidens eller substans, beror på besvarandet af den fragan, huruvida djefvulen ar substans [och] en verklig personlighet, e[ller] om djefvulens tillvaro [såsom person, finnes endast i enfaldiga menniskors inbillning. Är nemligen djefvulen en verklig personlighet, som kan gå ut och in i menniskan, så måste han äfven enligt det filosofiska begreppet om personlighet vara en substantiel personlighet, icke blott en ideel eller inbillad personlighet. Men om ock djefvulen är en verklig person, så kan han dock icke vara samma person, som menniskan, ehuru mången enfaldig under väckelsen tycker sig vara en djefvul. Detta är naturligtvis en tankevilla som häfves så snart en väckt syndare blir benådad. Då känner syndaren sig vara en helt annan person än djefvulen.

§ 250. Anm. Det påståendet, »att ingen kunnat göra det goda, om det onda icke funnits till, eller att ingen dygd kunnat finnas, om icke dygdens motsatts lasten funnes till, eller: dygden vore icke dygd, om ingen last funnes, är en jesuitisk sofism, som blifvit vederlaggd af apostelen Paulus: »Skolom vi göra ondt, på det att deraf godt må komma? Bort det».Men sattsen är i sjelfva verket alldeles falsk. Man kunde nemligen på samma grund påstå, att ljus är icke ljus utan mörker, värme är icke värme utan köld; lif är icke lif utan död o.s.v. Martensen har dock icke påstått, att fallet var nödvändigt, men hans förenämde sofismer i Moralen äro ett riktigt »salto mortale» i dogmatiken; ty det går ut på ingenting mindre, än att hoppa öfver afgrunden genom ett falskt förnufts slut, i det han går förbi sjelfva grunden för lutherska läran om försoningens nödvändighet, nemligen läran om den menskliga viljans ofrihet, eller oförmåga att genom dygd och goda gerningar täckas Gudi. Den läran att menniskan ännu efter fallet har förmåga att »realisera sin frihet» är alldeles falsk. Vi måste derföre vederlägga den falska läran med rationalistens egna vapen: vi måste använda sofismer. Menniskan är bunden af sin egen fria sjelf bestämning till det onda: och denna fria sjelfbestämning har skett genom Adam. Vill hon nu bestämma sig till det goda: så måste hon antingen tillintetgöra sitt eget verk, sjelfbestämningen till det onda, eller också måste hon försvara sitt eget verk, och påstå, att hennes sjelfbestämning till

det onda, icke var något ondt, eller också måste hon ångra sitt eget verk, och låta försoningen gälla. Om Sonen gör eder frie, så aren I verkeligen frie.

§ 260. Anm. Bichats grundsatts i psychologin är den vigtigaste grundsatts, som i sednare tider blifvit uttalad. Den öfverensstämmer fullkomligt med reformatorernas åsigter, att menniskan i sitt naturliga tillstånd är i djefvulens våld, »utan kärlek till Gud utan fruktan för Gud och utan tillit till Honom». Ty om man ställer passionerna i djefvulens ställe, så är det ingenting annat än terminologin, som skiljer Bichats grundsatts från reformatorernas åsikter. Af denna grundsatts följer nu, att alla menniskor hafva en »nedrig karaktär», så att äfven en Christen, enligt Pauli erfarenhet i Rom. 7 har en nedrig karaktär: han kan således icke lita på sin goda vilja; han kan icke berömma sig af »heliga begär», eller betrakta den förnuftiga viljan såsom sin egen väsendtliga vilja: han kan icke såsom Martensen och andra filosofer påstå, att menniskans »egenvilja icke är hennes egen». Af Bichats grundsatts följer äfven, att menniskan icke har »liberum arbitrium», äfvensom försoningens nödvändighet följer af samma grundsatts. Vi måste derföre ofta hänvisa läsaren till denna §, emedan rättfärdiggörelsens nödvändighet, förnamliga beror derpå, om menniskan icke blott tror utan känner, att hon har en nedrig karaktär, hvilken hon på intet vis genom någon egen kraft kan förbättra; menniskan har en nedrig karaktär, om hon också hade en engels vilja. Här hjelper inga sofismer, inga haraskutt i logiken, som Martensen brukar i sin Moral. Vi skola framdeles visa, att han genom detta »haraskutt» öfver afgrunden, plumsar midt i afgrunden.

§ 368. Anm. En del betrakta vilja och hjerta såsom identiska. Heinroths »hug» är det samma som Martensens »subjectiva vilja»; dessa författare hafva således gjort en bestämd skilnad emellan vilja och hjerta. Då en del filosofer tala om förstånds begär, så menas dermed den objectiva viljan, eller den vilja, som af de gamla scholastiska theologerna kallades voluntas consequens. En del hafva alldeles icke vetat af någon subjectiv vilja, eller känt till något hjerta. Brunn subsumerar alla hjertats egenskaper under viljan, och föreställer sig, att hjertat står under viljan, eller att viljan råder öfver hjertat. Petrelli talar alldrig om hjertat, men hans vilja är den objectiv[a] viljan. Reformatorerna förstodo med vilja den objectiva viljan. Viljan hos dem var skild från hjertat eller passionerna. Völdike förväxlar

på sina ställen hjerta och vilja, till ex. fiducia in voluntate: borde heta »in corde». Annars är det besynnerligt, huru en del på fullt alfvare kunna påstå, att hjerta och vilja utgöra samma själsförmögenhet.

§ 421. Anm. 2. Uti läran om rättfärdiggörelsen drifver chatholiken Möhler ett ganska fint spel med sin egen fantasi, då han sid. (74, 75) påstår, att reformatorerna »förväxlat det objectiva och subjectiva i rättfärdiggörelsen». Han medgifver att menniskan i objectiv mening är helt och hållet passiv: d.v.s. hon eger ingen kraft att rättfärdiggöra sig sjelf; men i subjectiv mening eger hon enligt Möhlers förmenande en förmåga att emottaga Guds Ande[s] nådeverkan, och denna handling säger han förutsätter en »activ frihet i viljan»? Vi skola erkänna, att om menniskan eger förmåga att å ena sidan »emottaga» och å andra sidan »stå» emot Guds Andes nådeverkningar, detta förutsätter en sådan förmåga i viljan, som kan kallas »liberum arbitrium». Men detta kan en andeligen död icke göra. Är det nu så, att menniskan i andeligt afseende liknar en död, hvilket talesätt förekommer på många ställen i den heliga Skrift, så är det också en oomkullstötelig sanning, att en död icke kan emottaga någonting. Men om den helige Ande blåser lif i de »dödas ben», så att den döde blir lefvande, då kan han taga emot nådegåfvan: han liknar då en tiggare, som är utblottad på allt, och måste lefva på nåde. Vi hafva också i denna afhandling visat, att i och med väckelsen till andeligt lif, får menniskan en activ frihet i viljan. Men katholikens sjelfbedrägeri består deruti, att han betraktar menniskan såsom lefvande innan hon fått lif, och då praemissen är falsk, så måste äfven slutsattsen blifva falsk. Hela kyrkohistorien visar, att menniskan i sitt naturliga tillstånd är andeligen död, att menniskan icke eger någon förmåga, att upväcka sig sjelf till andeligt lif; och sålunda hafva reformatorerna med rätta antagit, att menniskan uti sitt naturliga tillstånd icke eger »liberum arbitrium» i andeliga ting.

DÅRHUSHJONET

ANDRA DELEN.

416. Determinations principen, eller motivet till menniskans handlingar, kan icke gerna finnas i viljan, emedan 1:mo inga begär kunna uppväckas omedelbarligen i viljan, utan föregående kunskap om föremålet för viljans sträfvan (»ignoti nulla cupido»)* [* Citatet är troligen hämtat ur: C. M. J. Petrelli: Om menniskosjälens natur. Försök till Psychologie. Linköping 1845, 1846 del II s. 38 anm.] och 2:do till viljans väsende hör hvarken det goda eller onda, emedan dessa viljans egenskaper kunna förändras, under det att viljans väsende förblilfver oförändradt. Till viljans väsende hörer, enligt filosofens förmenande »Frihet» eller sjelfbestämning; men enligt Luthers lära om viljan hörer icke sjelfbestätnningen till viljan, emedan den under omvändelsen förhåller sig »pure passive». Och har således ingen kraft, att bestämma sig sjelf till det goda. Den enda kraft, som viljan har, är »passiviteten», eller förmågan att låta bestämma sig af en högre magt.

417. Men nu invänder filosofen: om passiviteten, (vis inertiae moralis et metafysica) är den enda förmåga, som finns i viljan (här menas viljans kraft i organlifvets sver) huru kan hon då vara ansvarig för sina handlingar? Menniskam blir med en passiv vilja sämre än ett djur! Alldenstund hon i hvarje ögonblick kan bestämmas af en kraft som är utom viljan. Hon kan drifvas hit och dit af fluctuationerna i temperamentet, af instincter och drifter, af hvarjehanda känslor och, passioner, som kunna ombyta i hvarje ögonblick. Är icke detta, att nedsätta menniskans värde nerom djurkretsen? Svar: ett djur är hon i sitt nuvarande naturliga tillstånd; ty hvarje kreatur upfyller bättre ändamålet med sin tillvaro än menniskan.

418. Hvad ansvarigheten angår, så är det till märkandes, att menniskans hela personlighet är ansvarig för alla hennes handlingar, och icke blott en del af personligheten till ex. förnuftssjälen eller nervlifvet. Så vida drifter, instincter, känslor och passioner höra till menniskans personlighet, så är hon äfven ansvarig för dem. Men denna bestämning och begränsning alf menniskans personlighet

vill filosofen icke antaga emedan han icke vill tillegna sig den onda egenviljan såsom sin egen vilja: Och derföre måste han från sin personlighet afskilja hela organlifvets sver, hvarest synden eller det onda har sitt säte.

419. Men nu bör filosofen bevisa, att till jaget eller personligheten hörer endast förnufts själen: (eller nervlifvet). Han bör bevisa, att nervlif och organlif, icke utgöra ett enda väsende, utan att de utgöra två särskilta väsenden. Just härvidlag komma vi åter in i metafysiken, som är så benig, att våra moderna filosofer, icke halva lust, att följa med de äldre tänkarena. —

Om nervlifvet eller förnuftssjälen, utgör ett särskilt väsende och om organlifvet är ett annat väsende än förnuftssjälen: då kunde filosofens påstående, att förnuftssjälen icke är ansvarig för det, som sker i organlifvets sver, låta höra sig: Men nu är det just det, som skall bevisas, att nervlifvet och organlifvet äro skilda väsenden. Vi hafva ofvanföre uti artikeln N. försökt att bevisa, att organlif och nervlif, äro olika yttringar af den inneboende livsprincipen, och att de tre utgöra ett. Och om dessa tre utgöra ett enda väsende: så måste också hela menniskan, och icke blott en del af menniskan utgöra jaget eller personligheten. Och sålunda blifver hela personligheten och icke blott en del af personligheten ansvarig för alla hennes handlingar.

420. Den filosofiska grundsattsen: »att motivet bestämmer en handlings moralitet», föranleder oss nu att undersöka, hvarest eller i hvilken själsförmögenhet, motivet till hennes handlingar vanligen kan finnas. Om motivet till hvarje fri handling sitter i viljan, då kunna vi medgifva, att viljan är fri och att hon eger sjelfbestämnings-förmåga; den kraft, som bestämmer viljan i sitt sträfvande, bör då finnas i viljan, sjelf. Men Luthers lära om viljans passivitet visar, att menniskan icke kan göra sig sjelf god; ty då skulle hon icke behöfva någon Frälsare. Det måste vara en kraft, som icke finns i viljan, som verkar på viljan, och bestämmer henne till det goda, hvarvid viljan blott låter bestämma sig af en högre magt. Denna förmåga i viljan att låta bestämma sig af en högre magt, kalla vi passivitet, eller indifferentism uti en inskränktare mening. Passiviteten innebär icke någon positiv eller activ förmåga i viljan, att bestämma sig sjelf för det ena eller andra: utan den innebär endast en förmåga, att låta bestämma sig.

421. »Lika som en död menniska icke kan upväcka sig sjelf till lifs; så kan icke heller en andéligen död menniska upväcka sig sjelf till andeligt lif.»* [* Citatet troligen ur Komkordieformeln II Om den fria viljan.] Så lyder Luthers lära om menniskans förmåga i andeliga ting. Häraf följer ovillkorligen, att motivet till menniskans handlingar icke finnes i viljan. Anm. 1. Det är ingenting annat än egenrättfärdigheten, som drifver filosofen, att försvara viljans frihet i andeliga ting. Han vill sjelf vara ansvarig för alla sina handlingar, och derföre påstår han att viljan är fri. Han påstår således, att menniskan icke kan vara ansvarig för sina handlingar, om friheten i viljan uphäfves. Men i allmänhet sträcker sig den filosofiska ansvarigheten endast till nervlifvets sver, ty den onda egenviljan, (känslor, passioner, instincter, drifter och temperament) tar han icke på sitt ansvar, emedan den onda egenviljan icke är hans egen. Men hvdlkens är då den onda viljan? Monne djefvulens? Men filosofen erkänner ju icke någon personlig djefvul, eller någon ond princip utom menniskan sjelf. Enligt filosofens egen lära måste menniskan sjelf hafva upväckt, frambragt, skapat eller alstrat den onda viljan, genom sitt affall »från sin egen, d. v. s. frihetens ide!» (Martensen):* [* H. Martensen: Moralfilosofiens system. Stockholm 1841 s. 22.] Och som detta var en fri handling, en fri sjelfbestämning till det onda, så måste menniskan nödvändigt vara ansvarig för denna handling, och för följderna deraf; hon måste således vara ansvarig för den onda egenviljan, och för allt det onda, som sker i nervlifvets sver, och i organlifvets sver: hon måste vara ansvarig icke allenast för tankarna och begären, som uppenbara sig i nervlifvets sver, utan äfven för känslorna, drifterna, instincterna, temperamentet.

422. Dessa slutsattser måste nödvändigt följa af filosofens egen lära om menniskans fria vilja. Hade nämligen filosofen erkänt, att det långt före fallet fanns en ond princip, eller en djefvul utom menniskans personlighet; hade han förutsatt det ondas tillvaro före fallet så hade han med något sken af rättvisa kunnat påstå, att det finns en vilja som icke är menniskans egen, utan djefvulens vilja, för hvilken menniskan icke kan vara ansvarig, så vida hon icke efterföljer den samma. Men nu har filosofen för den moraliska ansvarighetens skull, velat bevisa, att menniskan sjelf är uphofvet till det onda, som blef en följd af hennes affall från frihetens idé. Och nu är det för sent, att göra denna fria handling till intet.

423. Huru kan han då bevisa, att menniskan icke är ansvarig för sin onda egen vilja; eller huru kan han bevisa att egenviljan icke är menniskans egen vilja, då han har förut bevisat att menniskan är sjelf orsaken till egenviljan. Men saken är denna. Filosofen vill nu mera icke kännas vid sin egenvilja, emedan denna strider emot hans förnuftiga vilja, som alltid vill det goda och förnuftiga. Här hjelper icke, att filosofen vädjar till sitt fullkomliga sjelf medvetande af sin oskuld. Utan han måste bevisa, att den onda egenviljan icke är hans egen väsentliga vilja.* [*Jfr Martensen a.a. § 9 s. 22.]

§. 423. Anm. Att detta är en svår sats att bevisa, synes redan deraf, att Martensen som likväl är en stor tänkare, måste taga sin tillflyckt till sofismer när han med ett enda penndrag sliter sig lös ifrån sin onda egenvilja, hvilket äx ett rigtigt »Salto mortale» i logiken och metafysiken; och dermed tror han sig hafva hoppat öfver svalget, som är emellan rika mannen och Lazarus. Men pass på min herre! Denna afgrund är icke så lätt att hoppa öfver. Ty derpå beror just försoningens nödvändighet, om det kan bevisas, »att den onda egenviljan är menniskans egen verkliga och väsendtliga vilja.» Men vi vilja först se beviset för den sattsen, »att den onda egenviljan icke är menniskans väsendtliga vilja». För att åstadkomma ett sådant bevis hjelper ingen förnufts logik utan demonstratorn måste gå djupare in i metafysiken, och bevisa att menniskans personlighet icke sträcker sig längre, än till nervlifvets sver (förnufts själen) eller till de partier, (krafter förmögenheter) som äro beroende af viljan, och hvilka viljan kan fullkomligen beherrska, nemligen den förnuftiga viljan, hvilken filosofen fasthåller i medvetandet, såsom sin egen väsendtliga vilja. Alla tänkande läkare hafva på anatomisk och fysiologisk väg kommit till samma resultat, som Luther, ehuru en del läkare blifvit bedragne af den filosofiska blanksmörjan, till ex. Heinroth. Den berömde läkaren doctor Carus visar, »att det omedvetna själslifvet, och det medvetna själslifvet är samma grundkraft.» samma väsende, samma substans, samma själ. Men deraf följer, att menniskans personlighet innefattar båda lifsformerna och båda viljorna den subjectiva och förnuftiga.

424. Vi skola då med tillhjelp af psychologin bevisa, att den onda egenviljan är menniskans egen väsendtliga vilja, för hvilken hon är ansvarig, icke derföre, att hon sjelf har skapat sin egen onda natur, hvilket strider emot uppenbarelsen, utan derföre att hon missbrukat

sin fria vilja, till att låta förleda sig af djefvulen. Vi erkänna nemligen, att menniskan ursprungligen hade en fri vilja i andeliga ting, men icke allenast den viljan, som filosofen menar, nemligen den förnuftiga (objectiva)? viljan, som hörer till nervlifvets sver, utan äfven den subjectiva viljan, som hörer till organlifvets sver, var ursprungligen positive fri.

425. Vi neka derföre icke, att den förnuftiga viljan är positive fri i nervlifvets sver, ännu i denna dag, lika som ock den subjektiva viljan är positive fri »in hemisvaerio inferiori», det vill säga fysice och metafysice ja äfven »psychice», non vero moraliter, d. v. s. i andeligt afseende är hvarken den subjectiva, eller objectiva viljan fri, ty det onda kan menniskan låta bli att göra med kroppens lemmar, men icke med tankarne, icke med hjertat, icke med viljan. Menniskan kan icke förekomma alla onda tankar att upstå i förståndet; hon kan icke förhindra alla onda begär, att upstå i viljan: hon kan icke förhindra drifterna, instincterna, passionerna eller temperamentet, att verka fritt i det organiska lifvet. Alltså är icke hvarken den förnuftiga viljan eller den subjectiva viljan uti andeligt afseende fri. Men fysice, metafysice och psychice är viljan fri, nemligen den förnuftiga viljan i nervlifvets sver, och den subjectiva viljan i organlifvets sver, dock icke absolut fri, så vida nemligen tankarne och begären höra till nervlifvets sver, kan den förnuftiga viljan icke beherrska alla tankar, ehuru tankarne äro, såsom vi förut visat, beroende av viljan, och hvad begären angår, kan menniskan icke förhindra begären, att upstå i viljan, ehuru de strida emot den förnuftiga vilja, som filosofen fasthåller i medvetandet såsom sin väsendtliga vilja: Alltså är icke viljan absolut fri i nervlifvets sver.

§.425. Anm. Då anatomen icke kan uptäcka mer än ett organ i hjernan, hvarifrån nervi voluntarii utgå: så kunna vi icke erkänna att menniskan har mer än en vilja, som kan förändras till formen men icke till sitt väsende; men då Martensen på fullt alfvare talar om en subjectiv och en förnuftig vilja så kunna vi till en början inbilla oss, att menniskan har 2 viljor, nemligen en subjectiv vilja som icke är hennes egen, och en förnuftig vilja, som är hennes egen väsendtliga vilja. Vi skola af denna falska praemiss draga några slutsattser som skola visa, hvart det bär af för menniskan med 2 viljor. Vi föreställa oss nu, att menniskan har 2 viljor. Då friheten hör till viljans väsende: så måste båda viljorne hafva sin

frihet. Men då den ena viljan är ond och den andra god, så måste om viljekraften i båda viljorna är lika stark, menniskan i moraliskt afseende stanna på nollpunkten. Menniskan är då hvarken ond eller god, utan någonting midt emellan — himmel och helvete. Men om den onda viljan är starkare, så måste hon vara ond. Då nu Paulus och Luther hafva erfarit, att den onda viljan är starkare, eller att menniskan är »positive ond» men Petrelli har erfarit, att menniskan är »positive god», så kommer det an på att bevisa, hvilkendera har rätt. Men för ett sådant bevis fordras icke allenast historiens intyg, utan äfven ett metafysiskt bevis, som skulle ådagalägga, att den förnuftiga viljan är starkare än den subjectiva viljan. Detta leder oss in i metafysikens djupaste hålor; ty det kommer an på en undersökning af själsförmögenheternas inbördes förhållande, hvilket filosoferna hittills ganska litet vidrört. Men vi påstå, att själsförmögenheternas metafysiska sammansättning icke blifvit rubbad genom fallet: d. v. s. viljans väsende står ännu i samma förhållande till förståndet, förnuftet, samvetet och passionerna. Men passionerna äro nu fördjefvlade.

426. Lika så är icke heller den subjectiva viljan absolut fri i organlifvets sver. Ty ehuru väl driften, instincten passionen och temperamentet verkar fritt såsom verkande kraft, möta de likväl alltid något hinder i organerna, som äfven stå under den fysiska kraftens inflytande. Sålunda kan icke blodet cirkulera så hastigt som vreden drifver på. Drinkaren, kan icke heller blifva full i samma ögonblick, som han sväljer supen. Det fordras alltid en, tid, innan begäret eller passionen kan blifva tillfridsställd. Således är icke heller djefvulen absolut fri, ehuru han inbillar sig vara absolut fri. Utom det att djefvulen är bunden af den omoraliska nödvändigheten så vida han icke kan vilja annat än det onda, så är han äfven något hindrad uti sin fria verksamhet af den fysiska nödvändigheten, då han skall verka genom organer, emedan organerna äro underkastade den fysiska nödvändigheten.

427. Vi skulle här något närmare bestämma Luthers lära om passiviteten i viljan, hvilken alldeles uphäfver den activa frihet, som filosoferna tillegna densamma. Vi hafva förut försökt att visa, hvad som menas med positiv och negativ, activ ochi passiv frihet i viljan. (Litt. X. Y. Z. Å. Ä.). Då Luther har påstått, att viljan i omvändelsen förhåller sig »pure passive», så vill han därmed visa, att viljan har ingen kraft att förbättra menniskan, eller det onda

hjertat. Om nemligen den goda viljan kunde förbättra det onda hjertat så egde hon en positiv frihet; och om viljan sjelf kunde vara god, ehuru hjertat är ondt, så egde hon en activ frihet. Om viljan kunde alltid stå emot alla nedriga passioners utbrott till handling: så egde hon den negativa friheten. Men intet af allt detta finnes nu mera i viljan uti menniskans naturliga tillstånd.

428. Vi hafva visserligen medgifvit, att menniskan, äfven i sitt nuvarande förnedrade tillstånd besitter den negativa förmågan, att stå emot passionernas utbrott, eller förmågan, att icke tillfridsställa sina onda begär; men menniskan missbrukar äfven denna »fria vilja». eller denna förmåga i viljan, så att det nu mera icke finns någon enda fullväxt menniska, som icke vid något tillfälle låtit sin onda vilja utbryta till handling. Det är således endast passiviteten, eller förmågan, att duka under begären, som menniskan har quar. Deraf följer, att till och med den negativa dygden, som dock vore möjlig, är i våra dagar så sällsynt.

429. Men om ock den negativa dygden finnes på något rum i verldeni, så finns dock icke den activa dygden, som förutsätter activ frihet i viljan och ännu mindre finnes den positiva dygden, som förutsätter en positiv frihet i viljan. För Gud är alltså ingen lefvande rättfärdig. Allesamman äro de syndare, och hafva ingenting att berömma sig af inför Gud.

Anm. Orsaken hvarföre våra moderna moralfilosofer och romanskrifvare anse dygden såsom möjlig, ligger förborgad i egenrättfärdigheten, som förleder dem, att tillegna sig den goda viljan, hvilken de inbilla sig hafva. Dessutom känna de icke, att egenrättfärdigheten och ambitionen kan bevara många menniskor ifrån utsväfningar.

430. Detta viljans förhållande till hjertat och passionerna, uttryckte reformatorerna med orden »pure passive», hvilket vill säga en förmåga i viljan, att emottaga intryck af en passion, antingen det är en moralisk passion, som uppväckes genom den Hel. Andes nådevärkningar, eller en nedrig passion, som uppväckes af djefvulen, verlden och vårt eget kött. Denna viljans passivitet, hörer nu till viljans väsende och kan med andra ord kallas för indifferentism icke sjelfbestämning; motsattsen häremot, kallas determinism, eller sjelfbestämningsförmåga, som filosoferna tillägga viljan.

431. I enlighet med denna Luthers lära om viljans passivitet, eger menniskan sjelf ingen förmåga, att bestämma sig tilli det goda, utan endast, att låta bestämma sig af en högre magt, antingen till det goda eller till det onda. Men denna förmåga, att låta bestämma sig, innebär icke någon activ eller positiv kraft i viljan, utan blott passiv, så vida menniskan af naturen har en böjelse till det onda, hvilket innebär mera än blott indifferentism, och en oförmåga till allt godt, hvilket till och med Paulus måste bekänna om sig sjelf: Viljan hafver jag, men förmågan, att göra det goda finner jag icke.

432. En benägenhet till allt ondt, vidlåder menniskan i hennes naturliga tillstånd. Detta kommer deraf, att menniskan i sitt naturliga tillstånd är hel och hållen i djefvufens våld. Hon är i detta tillstånd »positive» ond: hon har ingen vilja att göra det goda som Gud fordrar; hon är såsom reformatorerna säga utan fruktan för Gud och utan kärlek till Gud. Men då Paulus säger: viljan hafver jag, att göra det goda, så följer deraf, att en omvänd och pånyttfödd christen hafver viljan till det goda, men deraf följer icke ännu, att en christen är »positive god», såsom filosofen påstår, emedan hon saknar förmågan, att göra det goda: hlon har ingen, förmåga i viljan, att förbättra det onda hjertat. Alltså måste äfven en christen erkänna, att han är ond. Ingen är god utan Gud.

433. Så vida läran om menniskans vilja är af mycken vigt både i moralfilosofin och theologin: så måste vi nogare undersöka och närmare bestämma begreppen »determinism», och »indifferentism», hvarom äfven de största filosofer och tänkare tvistat. Så vidt vi kunnat fatta filosofens rätta mening, så menar han med »determinism» en förmåga i viljan, att bestämma sig sjelf. Detta kan, ske på två sätt. Antingen bestämmer viljan sig sjelf af en inre drift, utan motiv och utan ändamål: eller också bestämmer hon sig efter de motiver, som icke finnas i viljan sjelf, utan i någon själsförmögenhet, till ex. i förståndet, eller i förnuftet, eller i hjertat, eller i samvetet, eller i någon passion. I förra fallet skulle determinismen eller sjelfbestärnningsförmågan vara absolut, och utan vilkor: d. v. s. motivet skulle finnas i viljan sjelf icke utom henne. En sådan vilja är driften och instincten, som verkar blindt, utan, motif och utan ändamål till ex. sjelf uppehållelse instincten, aflings driften, närings driften, m. fl.

434. Men i sednare fallet eller om determinations principen icke

finns i viljan sjelf, utan antingen i förståndet eller i förnuftet, eller i samvetet, eller i ihljertat, eller i någon drift, eller i en instinct, eller i en passion, eller i någon annan kraft, som icke ursprungligen fanns i viljan sjelf, så upkommer ett annat förhållande, eller en annan art af determinism, som vanligen kallas valfrihet, eller förmågan att välja det ena eller det andra af olika föremål. En sådan förmåga i viljan kan dock icke kallas för ovillkorlig eller absolut frihet, emedan viljans val här är betingade af vilkor, till ex. föreställningen eller kunskapen om ondt och godt. Skulle nämligen viljan eftersträfva det goda utan kunskap om ondt och godt, då vore hon absolut fri, och oberoende af förståndet, oberoende af förnuftet, oberoende af samvetet, oberoende af all högre magt.

435. Men med en sådan vilja, som handlar blindt och utan ändamål, kan filosofen icke vara belåten. Ty en sådan vilja är driften och instincten. Men det återstår ännu att undersöka om determinations principen verkeligen finns i viljan, såsom filosofen vill hafva det. Oaktadt han nu medgifver, att kunskapen om föremålet måste föregå det fria valet, så medgifver han dock icke, att motivet eller determinations principen finns utom viljan sjelf. Vi måste derföre närmare begränsa själsförmögenheternas inbördes förhållande för att kunna med förnufts skäl visa, att viljan icke bestämmer sig sjelf till det goda, utan bestämmes dertill af en en högre magt.

436. Det är förut visadt i denna afhandling, att lifs principen är det egenteliga själs väsendet; att densamma är fri såsom verkande kraft att lifskraften icke är beroende af menniskans vilja. Sedan hafva vi äfven visat, att det organiska lifvet var till före nervlifvet eller förnufts själen; att nervlifvet har uprunnit utur det organiska lifvet och har deruti sin grund, samt att nervlifvets verksamhet är beroende af organiska beting, så att menniskan tänker medelst organer, vill medelst organer o. s. v.

437. Vi hafva äfven på flere ställen visat, att nervlifvets organer stå uti ett passivt förhållande till organlifvet, så att hjernan måste emottaga intryck af blodet och nerverna, hvadan ock själsförmögenheterna måste stå i samma förhållande till hvarandra, som deras respectiva organer, hvadan ock nervlifvet står i samma förhållande till organlifvet, som hjernan till hjertat, och så vida hjernan alltid fysice står uti ett passivt förhållande till hjertat, så måste äfven den metafysiska ihijernan, — nervlifvet — eller

förnuftssjälen — stå uti ett passivt förhållande till det metafysiska hjertat, d. v. s. de objectiva själsförmögenheterna, förstånd, förnuft, vilja, samvete, minne, inbillningskraft, måste stå uti ett passivt förhållande till passionerna.

438. Detta är grunden till viljans passivitet. Men dessa bevis äro endast fysiologiska bevis, de äro icke bindande för filosofen, som fordrar matematiska, logiska och metafysiska bevis. Sannt är att filosofen sjelf måste uti läran om själen utgå från rent empiriska axiomer och postulater, han måste vädja till känslan och medvetandet: han kan icke bevisa, att det jag som sinligt förnimmer, är ett annat jag, än det som tänker.* [* Petrelli: a.a. § 100 I s. 51.] Just här vid lag förlorar rationalisten concepterna, då han icke kan bevisa, att den sinliga djursjälen — nervlifvet, är någonting annat än förnuftssjälen. Kunde han blott bevisa, att det jag, som sinligt förnimmer, är ett annat jag, än det som tänker: då vore han riktigt fri från alla organiska beting; då kunde han svänga sig så vidt och bredt på det transscendentala fältet, att icke sjelfva djefvulen kunde snärja honom.

439. Nu ehuruväl vi äro fullkomligt öfvertygade derom, att rationalisten är besatt af djevulen, när han drifver en falsk lära om menniskans vilja; det är nemligen ingenting annat än egenrättfärdigheten, som tvingar honom, att först taga på sig den moraliska ansvarigheten genom friheten i viljan, och sedan skjuta ifrån sig den moraliska ansvarigheten, genom ett tjufknep i tankarna, då han påstår, att den onda egenviljan icke är hans egen vilja,* [* Martensen: a.a. § 9 s. 22: »Den väsentliga viljan kan icke vara ond.»] hvilket likväl är obevist.

Här vädjar han åter till den omedelbara känslan och det fullkomliga sjelfmedvetandet. Han känner nemligen, att egenviljan icke är hans egen vilja, och på denna känsla grundar han sitt omdöme. Men hvaraf vet han då att denna känsla är verkad af den heliga Anda? Luther och alla väckta hafva haft den erfarenheten, att den onda viljan är menniskans egen vilja: Och denna erfarenhet har grund för sig i den heliga skrift, ehuru aposteln Paulus, som också i tankarna kämpade med egenrättfärdigheten, tillegnade sig den goda viljan, och detta med större skäl, än rationalisten, hvars naturliga vilja ingen märkbar förändring undergått.

440. Men apostelen har ingenstädes tillegnat sig sjelf förtjensten af den goda viljan, han har ingenstädes påstått, att nienniskan sjelf af egen drift kan förädla sin vilja, och realisera sin frihet. Just deruti ligger förbannelsen, att rationalisten tillegnar sig sjelf förmågan, att förädla sin vilja, och realisera sin frihet. Han kan icke erkänna, att det är en högre magt, som omskapar hans vilja. Ty då han säger: »Menniskan bör realisera sin väsendtliga frihet, men den nödvändighet hvarmed hon dertill uppfordras, är icke en fysisk, utan en metafysisk och moralisk»:* [* Martensen: a.a. §9 s.21] så upphäfves denna moraliska nödvändighet, genom den sattsen, att Skaparen bestämt menniskans vilja, »såsom den sig sjelf bestämmande.»* [*Martensen: a.a. §12 s. 24.] Hon behöfver således icke bestämmas af den moraliska nödvändigheten till det goda: Utan hon bestämmer sig sjelf. Monne icke den moraliska nödvändigheten vara viljan sjelf? Hvarföre ställer han den moraliska nödvändigheten såsom en högre magt, utom viljan? Monne derföre att jaget eller sjelfvet är den högre magten, som upfordrar viljan, att realisera sin frihet? Utan tvifvel måste jaget eller sjelfvet här vara den moraliska nödvändigheten, och den högre magten, som upfordrar viljan, till att realisera sin frihet. Den moraliska nödvändigheten, det är egenrättfärdigheten, som upfordrar rationalisten, att realisera sin frihet. Det är icke Sonen, som gör fri.

441. Så vida rationalisten har gjort förnufts själen till ett fritt verkande väsen, som är oberoende af alla organiska beting: så är det ingen lätt sak, att bevisa förnufts själens beroende af en högre magt i organlifvets sver. Det är endast motsägelserna i rationalistens system, som kunna användas såsom bevis emot hans falska läror i anthropologien och theologin. Ibland dessa motsägelser är icke den minst stötande för den logiska consequensen, att antaga jämte sedlighetens idé försoningens eller rättfärdiggörelsens nödvändighet, så framt icke rationalisten under begreppet försoning, menar en försoning med sig sjelf genom egenrättfärdigheten. Det synes af Martensens moral system att han har egenrättfärdigheten till salighets grund. Ty hvar och en, som uparbetar sig till sedlightetens idé eller dygden, hvar och en, som tror sig kunna upnå dygdens höga ideal har egenrättfärdigheten till salighets grund. Han känner icke sin moraliska förnedring, han känner icke försoningsverket.

442. Häruti voro de gamle filosoferna consequenta, att de antogo

sedlighetens idé och dygden allena såsom salighetsgrund, emedan de icke kände försoningsverket. Men folket har i alla tider haft en dunkel aning om försoningens nödvändighet. Både judarnes och hedningarnes offer syftade på någonting dylikt. Filosofen allena behöfde intet försoningsoffer för sina synder. Monne icke detta vara ett bevis derpå, att filosofen är syndfri genom egenrättfärdigheten? Ännu i denna dag antaga alla moralfilosofer dygden såsom möjlig, men allmogen vågar icke tala om dygden: hvarföre? Emedan den enfaldige har ett dunkelt medvetande af sin brottslighet, och kan derföre väckas till ånger, när lagen predikas rätt; men filosofen alldrig: han är dygdig och syndfri.

443. Det är icke den minsta motsägelse, att filosofen just i ändamål, att betrygga den moraliska ansvarigheten, förutsätter viljans förmåga af sjelf bestämning, och likväl genom en sofism uphäfver den moraliska ansvarigheten, i det han skjuter ifrån sig den onda egenviljan. Den logiska consequensen fordrar ovillkorligen, att han bör vara ansvarig för allt som är och sker innom sveren af hans personlighet. Men rationalisten vill icke ikläda sig ansvarigheten för den onda egenviljan, och derföre skjuter han henne ifrån sig. Hvarföre? Emedan egenrättfärdighetens fordringar på helighet och syndfrihet icke tillåter rationalisten, att tillegna sig den onda egenviljan. Detta är det finaste orma etter.

444. Genom dessa uppenbara fel emot den logiska consequensen borde ratianalisten sjelf inse, att han är snärd i egenrättfärdighetens fina garn. Det vore vida bättre, att rationalisten rent af förnekade försoningens nödvändighet, såsom en del fritänkare halva gjort, och satte i det stället, sedlighetens idé, dygden med dess höga ideal, och den absoluta friheten i viljan, såsom villkor för dess upnående, och slutligen rättfärdiggörelsen genom egenrättfärdigheten.

445. Vi inse ganska väl svårigheten att finna logiska bevis, som kunna anses såsom bindande skäl för rationalisten, att ändra sitt system. Emellertid måste vi först definiera begreppen determinism och indifferentism sålunda. Determinism är en förmåga i viljan att bestämma sig sjelf till det goda utan yttre impuls. Vi veta ganska väl, att Martensen med determinism menar någonting helt annat, nemligen fatalism, eller tron på ett oundvikligt öde. Mem vi tro icke på något blindt öde, utan vi tro på Guds omedelbara försyn,

som genom ordet omedelbarligen drager och lockar menniskan till bättring. Den fatala magten är djefvulen som genom synden har fått magt öfver menniskan, och regerar henne omedelbarligen genom passionerna ända till dess hon genom försoningen eller rättfärdiggörelsen blifver befriad ifrån djefvulens våld. Med indifferentismen mena vi åter viljans passiva egenskap, eller passiviteten», som är sjelfbestämningens motsatts.

446. Ordet »indifferentism» passar icke för den form af frihet, som Martensen beskrifver under detta namn. Han säger nemligen »att viljan sväfvar utan intresse, öfver alla motiver,* [*Martensen: Moralfilosofiens system: §13 s. 25.] uti indifferentismen. Men detta är just högsta graden af determinism, eller sjelfbestämning utan motiv. Hvad det andra kännemärket på indifferentism beträffar, så är termen föga passande, att uttrycka det förhållande, hvari viljan der står. Han säger nemligen: »Indifferentismen sätter viljans frihet i dess obetingade förmåga af val och godtycklighet, eller deri, att hon i hvarje ögonblick kan handla annorlunda.* [*Martensen: Moralfilosofiens system: §14 s. 26.]» Vi tro icke, att menniskan kan i hvarje ögonblick handla annorlunda, emedan hon är så illa tvungen af den högre magt, som regerar henne, nemligen passionen att handla, som hon handlar. Men vi tro icke heller, att viljan kan kallas fri, om hon icke i hvarje ögonblick kan handla annorlunda. Åtminstone måste man göra sig den föreställning om viljans frihet i det ögonblick, då hon afföll från frihetens idé, att hon i detta ögonblick kunnat handla annorlunda.

§. 446. Anm. Martensen, som i läran om syndafallet är temmeligen vidlyftig i sina bevis emot de fritänkare, som antaga det »ondas nödvändighet», är dock sjelf sväfvande i sina frihets idéer, då han säger (§. 82) »Det samvetslösa godtycket ligger icke i begreppet om frihetens första reflexion, men väl ligger häri möjligheten, att bestämma sig emot samvetet».* [*H. Martensen: Den christeliga dogmatiken, nämnda § 82.] Monne icke det samvetslösa godtycket redan i sig sjelf vara ett brott emot den lagbundna frihet, som Martensen anser för frihet, ehuru viljan här är bunden af samvetet, och således icke fri. En vilja, som står under samvets lagen är i sjelfva verket icke fri. Uti moral filosofin har Auctor sagt, att »viljan bestämmer sig enligt sin idé». Monne icke denna vilja vara underkastad idéns magt? Om man vill vara consequent i läran om viljans frihet, så får hon icke vara beroende af någon främmande

magt. Förnuftet, samvetet, passionen, instincten, driften, temperamentet, må verka på viljan så mycket de kunna och förmå; men ingen af dessa främmande magter behöfver hon underkasta sig: då först är hon rigtigt fri. Ett sådant frihetsförhållande är visserligen godtycklighet, eller »indifferentism» i allra högsta grad, men det är tillika »determinism» i detta ords egentligaste mening, ty viljan eger då frihet, att bestämma sig för eller emot hvilket föremål, som häldst. Hon kan då i hvilket ögonblick som häldst, handla annorlunda, än hon handlar.

447. Och ännu i denna dag hörer det till den negativa frihetens idé, att hon kan i hvarje ögonblick handla annorlunda. Drinkaren kan i hvarje ögonblick handla annorlunda, än han handlar. Han kan sätta glaset för mun, och han kan sätta glaset ifrån sig; men att han icke handlar annorlunda än han handlar, det kommer deraf att han missbrukar sin frihet. Han bestämmer sig till affall från frihetens idé, och genom detta affall förlorar han sjelfbestämningsförmågan. När synden blifvit en vana, så blifver han syndens träl, och kan icke af egen kraft realisera frihetens idé. Detta är den allmänna erfarenheten. Men den kraft i viljan, hvarmedelst han kan i hvarje ögonblick handla annorlunda innebär en positiv förmåga, det är icke passivitet eller ivdifferentism i detta ords egentligaste bemärkelse. Den rätta indifferentismen består just deruti, att icke alls bestämma sig, utan bestämmas af en kraft, som icke finns i viljan sjelf.

448. Just denna passivitet, är viljans väsende. Men huru kan hon då vara ansvarig för sina handlingar? Jo! genom tillräkneligheten, som sträcker sig till hela personligheten icke blott till nervlifvets sver eller förnufts själen. Hon är först och främst ansvarig för all upsåtelig synd, som sker med kroppens ledamöter, hon är ansvarig för tankarne, för böjelserna, för begärelserna, för driften oclhi instincten, för känslorna, och temperamentet, och detta derföre, att hon har missbrukat den positiva friheten i Adam, och den negativa friheten i sig sjelf. Den positiva friheten i viljan kan hon numera aldrig återfå i tiden, men den negativa friheten har hon quar. Och den activa friheten får hon genom väckelsen, omvändelsen och pånyttfödelsen.

§. 448. Anm. Passiviteten i nervlifvets sver består deruti, att viljan icke kan utestänga alla begärelser ifrån sig sjelf; att hon icke kan

befria förståndet från alla onda tankar och föreställningar. Passiviteten i organlifvets sver består deruti, att viljan icke kan tillintet göra alla passioner, drifter och instincter, eller temperaments lyten, som herrska i organlifvet. Nu hafva vi antagit, att själsförmögenheternas metafysiska sammansättning och inbördes förhållande icke blifvit rubbad genom fallet. Vi måste således antaga viljans passivitet äfven före fallet. Men före fallet hade ingen Satan gått in i henne. Hennes passioner voro då »moraliska passioner» som utgöra den activa friheten i viljan. Fallet bestod således deruti, att quinnan, förledd af ormens listiga förespeglingar och löften om »andelig visdom», missbrukade viljans positiva frihet i nervlifvets sver, och såg på den lockande frukten. Genom denna åskådning upväcktes hos henne ett begär = en passion.! = ett oemotståndligt ett oöfvervinneligt begär, att smaka på den förbudna frukten. Detta begär efter »andelig visdom» var redan ett fall, märk väl! sjelfva begäret var ett fall; som blef ännu djupare derigenom att begäret tillfridsställdes. Då quinnan uträckte sin hand efter den förbudna frukten, då öfverlemnade hon sina lemmar i syndens tjenst. Adam hade icke ett så »brinnande smakbegär» som Eva, men han var »pinkär» i henne och ville dela ljuft och ledt med henne! Han ville taga del i hennes olycka, ifall han trodde, att döden skulle komma.

449. Men denna lära om viljan låter som ett groft kätteri i rationalistens öron, som icke kan taga på sitt ansvar någonting annat, än det som sker i nervlifvets sver, som lyder under den fria, förnuftiga objectiva viljan, men drifterna, instincterna, temperamentet, och passionerna, som höra till den subjectiva viljan, kan bon icke taga på sitt ansvar, emedan det är något sådant, som hon icke rår för. Likväl vet man, att alla profeter måste taga det onda hjertat på sitt ansvar; och ehuruväl Paulus försökte att befria sig från det moraliska ansvaret för det onda, som han kände i sina lemmar, då han på två ställen i Rom. 7. lät undfalla sig några hemliga egenrättfärdighetens ord: dock icke jag utan synden som bor i mig, synes det dock af hela tankeledningen i Romarbrefvet, att han icke kunde skjuta ifrån sig ansvaret för allt det onda som han kände inom sig. Och endast på detta sätt kan viljans ofrihet och försoningens nödvändighet bevisas. Nemligen att menniskan tillegnar sig den onda viljan såsom sin egen väsendtliga vilja.

450. Men detta kan rationalisten icke göra: han kan icke tillegna sig den onda egenviljan såsom sin egen väsendtliga vilja, och

derföre kan han också slingra sig undan det moraliska ansvaret för den onda egenviljan. Men nu bör han bevisa, att den onda viljan icke är hans vilja. Här hjelper det icke att vädja till den omedelbara känslan, som kan vara upväckt af den finaste egenrättfärdigfaet. Det hjelper icke, att vädja till sjelfmedvetandet, som icke är allmän giltigt, så länge, som det finnes många andra menniskor, som hafva en annan känsla, ett annat medvetande, ett annat omdöme, och en annan öfvertygelse, än rationalisten.

451. För att bevisa, att den onda egenviljan icke är menniskans egen vilja, måste rationalisten gå djupare in i fysiologin, psychologin och metafysiken; han måste nogare begränsa alla partier, som höra till personlighetens sver. Han måste gå ut ifrån axiomer och postulater eller allmängiltiga sanningar, och derpå grunda bevisningen. Vi kunna icke gilla den dialectik, som endast resonerar men ingenting bevisar. Rationalisten bör således bevisa, att endast nervlifvet hör till personlighetens sver; att förnufts själen är absolut fri, och oberoende af det organiska lifvet, att viljan allena är rådande i förnufts själen, ty på annat sätt kan rationalisten icke ikläda sig ansvaret för sina tankar, böjelser och begär.

452. Men det kostar på egenrättfärdigheten, att ikläda sig det moraliska ansvaret för alla sina drifter, och instincter, passioner och temperament. Då till och med apostelen Paulus ville afskudda sig det moraliska ansvaret för allt det onda, som han kände inom sig, så är det icke underligt, att rationalisten skjuter ifrån sig den onda viljan helt ocjh hållet, och betraktar den som en annans vilja. Till denna handling i förståndet drifver honom egenrättfärdigheten. Han kan icke på annat sätt slita sig lös ifrån sin onda natur, än genom en sofism.

453. Luthers lära om viljans passivitet är den enda rätta, men den kan icke fattas af rationalisten, som har egenrättfärdigheten till salighets grund. Läran om den passiva viljan står i närmaste sammanhang med läran om försoningsverket. Med en passiv vilja kan ingen blifva salig genom egenrättfärdighet, då till och med den activa viljan, som finnes hos en christen, icke kan tillfridsställa egenrättfärdighetens fordringar, såsom Pauli erfarenhet vittnar.

454. Viljans ursprungliga frihet i organlifvets sver är lika med 0. Viljan eger ingen valfrihet i organlifvets sver. Hon kan icke välja

emellan passion och icke passion. Passionerna upväcka begär i viljan, och dessa begär kan viljan icke förhindra. Hon kan icke vara alldeles fri från böjelser och begär: hon har ingen kraft att befria sig ifrån alla begärelser. Hon måste emottaga intryck af passionerna. Hon kan först och främst icke tillintet göra passionen i organlifvets sver; men hon kan icke heller hindra passionen, att upväcka begär: hon kan icke undvika passionens inflytelse på sig. Deruti består nu viljans passivitet, att hon icke kan undvika och i blinken tillintetgöra den onda begärelsen, som passionen upväcker.

455. Emedan nu viljan i omvändelsen förhåller sig pure passive, och måste emottaga intryck af den moraliska passion, som den Helige Ande upväcker i hjertat, så förhåller hon sig äfven »pure passive», i omvändelsen till det onda; hon har ingen positiv kraft, att stå emot det onda, eller att stöta ifrån sig den nedriga passionens intryck, mycket mindre kan hon tillintet göra det onda i sina lemmar. Hon kan icke tillintet göra brännvinsbegäret, aflingsbegäret, begär efter föda, hämdbegäret, begär efter ära och rikedom. Och likväl höra begären till nervlifvets sver: de ligga inom gränserna af den filosofiska personlighetens sver.

456. Detta förhållande bevisar, att viljan icke är fri från begärelser, men vore hon fri från onda begärelser då vore hon riktigt fri. Ursprungligen hör icke begärelse förmågan till viljan, (ignoti nulla cupido). Begärelsen har sin grund uti någon passion, som stimulerar viljan och upväcker begär. Viljan kan icke upväcka något begär i sig sjelf; hvarken goda eller onda böjelser kan viljan upväcka. Och derföre rår hon icke för sina onda böjelser, men icke desto mindre står hon i ansvar för dem, emedan hon ursprungligen affallit ifrån frihetens idé, genom en frivillig sjelfbestämning till det onda. Men så rår hon icke heller för de goda böjelserna, om hon har några sådana, emedan hon icke har någon förmåga att uppväcka goda böjelser i sig sjelf. Hon kan hvarken börja eller fullborda bättringen.

457. Sådan är reformatorernas lära om menniskans vilja. Denna lära betager menniskan all utväg till frälsning genom egenrättfärdigheten. Ty om menniskans vilja uti omvändelsen förhåller sig pure passive, så kan icke menniskan på något vis invärtes omvända eller förbättra sig sjelf. Det är alltsammans den Helige Andes verk. Men utvärtes kan hon, göra den egna bättringen, om hon följer det väckta samvetets fordringar: derföre

heter det: gören bättring, himmelriket är hardt när. Här menas utan tvifvel den utvärtes bättringen, som menniskan kan göra själf, till följe af den positiva frihet, som viljan har i nervlifvets sver. Hon kan således låta bli att supa brännvin, om hon vill, hon kan låta bli, att hora, hon kan låta bli att stjäla, hon kan låta bli, att svärja o. s. v. Och denna utvärtes bättring är alldeles nödvändig, emedan den förutan den Hel. Ande icke kan börja mycket mindre fullborda sitt nådeverk i hjertat.

458. Den positiva friheten i nervlifvets sver, kan betraktas som negativ i organlifvets sver, om nemligen båda lifvens massa och kraft vore lika. Men emedan arganlifvets massa (fysice) ooh kraft (metafysice) är större än nervlifvets massa och kraft, så kommer alltid nervlifvets krafter att duka under för den högre magten i organlifvet. Viljans böjelse till det onda ooh oförmåga till det goda, har sin grund uti organlifvets magt öfver nervlifvet. Och emedan organlifvet är alldeles i grund förderfvadt af den onde, som har slagit ner sina bopålar i kött och blod, så smittas äfven nervlifvet eller förnufts själen af det onda väsendet. Uti fysiskt och metafysiskt afseende äro nervlifvets krafter icke i grund förderfvade. Förståndet och minnet kunna genom viljans magt upöfvas till en hög grad af fullkomlighet. Men hjertat kan icke bildas genom viljans magt. Viljan sjelf måste duka under för det onda, och derföre är menniskans vilja i det naturliga tillståndet ond.

459. Men det onda och det goda hör icke til viljans väsende, emedan dessa egenskaper kunna förändras, under det att viljans väsende förblifver oförändradt. Rationalisten kan icke bevisa, att det goda hör till viljans väsende. Om det goda hörde till viljans väsende, så skulle intet ondt kunna komma derin. Det påståendet att den väsendtliga viljan vill endast det goda och förnuftiga, är ingenting annat än ett sjelfbedrägeri. Han kan icke bevisa, att det finns 2 viljor i menniskan. Utan saken förhåller sig så, att viljan är till väsendet blott en, men denna enda vilja kan undergå en förändring: hon kan vara ond af naturen, men hon, kan blifva god genom nåden dock alldrig positive, endast active, negative och passive.

460. Emedan Martensen uti Moralfilosofins System envist fasthåller frihetens idé, och denna lära om den fria viljan ovillkorligen uphäfver Luthers lära om viljans passivitet, så måste vi ännu litet närmare undersöka om och huruvida viljan blifvit af Skaparen bestämd såsom

den sig sjelf bestämmande.* [* Martensen: a.a. § 12 s. 24.] Vi tro snarare, att menniskans vilja är af Skaparen bestämd till lydnad och undergifvenhet för Skaparens vilja. Martensen påstår* [* Martensen: a.a. § 12 s. 24.], att då menniskan upfyller sin egen väsendtliga vilja så upfyller hon Skaparens vilja. Men det bör först bevisas, att menniskans väsendtliga vilja är öfverensstämmande med Skaparens vilja. Vi veta förvisso, att det är egenrättfärdigheten som vill vara egenrättfärdig, eller rättfärdig af egen kraft, och derföre skjuter han ifrån sig diet onda som vidlåder honom, och tillegnar sig det goda, som icke tillhör honom.

§. 460. Anm. Uti sin Christeliga Dogmatik är Martensen icke så fri, som i Moral Filosofins System; men i läran om Guds försyn blifver han åter ståndande på den falska frihetens bas. Han gör der åter slutsattser från sin egen älskvärda person till gudomen. Han säger till ex. i §. 116: »Ett obetingadt förurvetande uphäfver onekligen de skapade varelsernas frihet.»* [*Martensen: a.a. § 116.] Han vill således påstå, att viljan och förståndet uti Guds personlighet äro ett, eller att allt förutvetande beror af hans vilja, af hans allmakt. Men då förhållandet emellan vilja och förstånd ännu icke är klart för tänkaren sjelf, så kan han icke bestämma någonting om förhållandet emellan Guds vilja och förstånd. Martensen antager »den absoluta friheten i Guds vilja», han kan icke föreställa sig, att den absoluta friheten kan vara inskränkt så den »moraliska nödvändigheten innom Guds egen personlighet». Han kan icke begxipa »att Gud måste vara och handla enligt sitt väsendes natur». Af menndskans förutvetande följer en viljoakt, en handling, som går ut på att förekomma händelserna, eller om hon icke kan förekomma sjelfva händelsen, så försöker hon leda händelsernas gång så, att de leda till en god utgång. Vi veta icke i hvilket förhållande Guds förutvetande står till hans vilja: derföre måste vi tänka så der barnsligt om Gud, att Han i sin visa försyn leder det ondas framfart till en god utgång för dem, som uppå honom förtrösta.

461. Så vida menniskan icke har frambragt sig sjelf, så måste (hon alltid vara beroende af en högre rnagt. Men denna högre magt vill rationalisten vara sjelf. Och derföre vill han sjelf bestämma sitt öde. Han vill hafva sig sjelf att tacka för sin lycksalighet, emedan han tror sig hafva allt nog i sig sjelfvom. Men visar icke allenast historien, utan äfven uppenbarelsen, att det är den onda principen

djefvulen, som regerar verlden. Denna högre magt är vist icke ett blindt öde eller slumpen. Utan det är en ond ande begåfvad med vilja och förstånd; vibehöfva icke söka honom utom Mienniskans egen personlighet.

§ 461. Anm. Historien visar, att det är en ond magt, som i visst afseende regerar alla menniskor, som icke stå under Guds Andas ledning. Och mången undrar, hvarföre Gud låter djefvulen regera, då Han enligt den menskliga föreställningen om Guds allmagt, kunde i ett nu tillintet göra djefvulen. Men ehuru det är för oss alldeles obegripligt, hvarföre Gud låter det onda ske, ehuru det måste vara stridande emot hans vilja: så iblifver det i alla fall en falsk slutsatts, att Gud rår för det onda enär Han icke förhindrar det. Lika så, om menniskan icke har »liberum arbitrium»: så måste hon utan eget förvållande blifva evigt olycksalig: är också ett falskt förnuftsslut; ty hon hade i begynnelsen liberum arbitrium: och är således vållande till sin olycka; då hon icke nöjer sig dermed, att Christus hafver tagit på sig ansvaret för hennes själ.

462. Denna onda ande kan icke verka i tid och rum på annat sätt än genom organer, och derföre kröp han in i svinahjorden, när han icke fick vara i menniskan. Vi kunna väl icke precist bevisa, att ett sådant ondt väsende finnes till, emedan han så sällan visar sig för våra yttre sinnen, men vi vädja i detta fall till uppenbarelsen, och till vår egen känsla, men i synnerhet till vårt fullkomliga medvetande af det ondas tillvaro och verklighet. Detta medvetande vittnar, att det onda vill herrska i mennisko naturen, och hvarifrån skulle detta onda hafva kommit, om icke från en högre magt, som ursprungligen var utom menniskan.

463. Vi kunna nemligen icke gilla Martensens lära, som påstår, att menniskan är sjelf uphofvet till det onda.* [* Martensen: Moralf. § 22 s. 56.] »Den uppenbarade religionen härleder det onda från den skapade andens subjectiva vilja.» Väl föreställes det »onda, såsom detder har trängt sig in i menniskans paradis i naturlig gestalt, såsom ormen. Men den religiösa föreställningen innehåller också, att ormen blott var en skepnad, som den onda anden hade påtagit sig, och att det naturliga alltså varit viljans organ.» Martens. § 22. Anm. Så vidt vi kunna fatta författarens mening, så var det menniskans egen subjectiva vilja, som här föreställde ormens. Men då vore det i sanning bra illa eller högst illa ställdt med menniskan,

om hon sjelf vore uphofvet till det onda eller det ondas princip.

464. Men vi hafva på många ställen förmärkt att rationalisten snärjer sig med sina sofismer. Om menniskan genom sjelfviskheten har gjort sig sjelf till en djefvul så måste hon vara en djefvul i allan evighet. Hon kan väl skenbarligen omskapa sig till en ljusens engel, och egenrättfärdigheten tror verkeligen, att hon är helig och syndfri, men hon är ändå en djefvul. Vi kunna göra en slutsatts af denna sjelfviskhetens och egenrättfärdighetens föresatts, att alldrig erkänna sitt beroende af en högre magt: nemligen: den som genom den fria sjelfbestämningen bestämt sig till en handling, han är bunden af sin egen sjelf bestämning, och kan icke tillintetgöra sin handling, utan att förneka sig sjelf. Har nu menniskan utan motiv en gång bestämt sig till affall från frihetens idé, så kan hon icke tillintetgöra denna fria handling. Har hon engång bestämt sig till det onda, så är hon nu bunden af sin egen sjelf bestämning. Just så ungefärligen är det nu ställdt med djefvulen; han är bunden af sin egen sjelfbestämning. Och rationalisten sträfvar att komma till samma höjd af oberoende och frihet.

465. Menniskan är icke sjelf uphofvet till det onda: hon har icke bestämt sig sjelf till det onda, utan motiv, eller af egen drift. Eva kunde derföre anföra till sin ursägt: ormen besvek mig. Men derföre blef hon icke utan skuld. Här visar sig nu, att menniskans vilja var den onde andens organ. Men rationalisten påstår att det naturliga (onda, som visade sig för menniskan i ormens gestalt) var den menskliga viljans organ. Huru kan han komma till en sådan slutsatts i psychologin? I det stället hafva vi den erfarenheten att den menskliga viljan är den onde andens organ, genom hvilken han kan utföra sina afsigter. Men just denna högre magt kan rationalisten icke erkänna, ty denna högre magt vill han vara sjelf.

466. Hvarje väckt menniska måste likväl erkänna, sitt beroende af denna högre magt. Då hon känner tydligen huru den onde grasserar i hennes inelfvor. Han plågar henne så att menniskan måste sukka och längta efter Guds barnas frihet. När den väckta menniskan känner djefvulens grufliga tyranni, då börjar hon med alfvar att längta efter friheten, icke genom den fria sjelfbestämningen till det goda, såsom rationalisten, utan genom Sonen, som gör syndaträlen fri. Ar det nu så, att den väckte känner en böjelse till det goda i viljan så måste han anse detta goda eller denna böjelse till det

goda, som ett verk af Guds anda. Allt derföre förhåller sig menniskans vilja i omvändelsen »pure passive». Menniskans vilja är uti omvändelsen den gode andens organ, likasom hon uti omvändelsen till det onda är den onde andens organ. Genom denna lära går visserligen den menskliga sjelfständigheten förlorad, och friheten blir omintet. Men ack! Huru lyckliga vi skulle vara om vi skulle alldeles förlora den sjelfständighiet och den frihet som egenrättfärdigheten vill gifva oss. Vi skulle då låta Guds anda handtera oss som barn.

467. Hvar skola vi nu söka sjelf bestämningen eller determinations principen? Skola vi söka den i en sådan vilja, »som sväfvar utan ändamål och öfver alla motivet?* [* Martensen: Moralf. § 13 s. 23.] Eller skola vi söka den i en sådan vilja, som är sitt eget motiv och sitt eget mål? En sådan vilja är egoismen. Eller skola vi söka determinations principen i förnuftet, som visar det rätta och det goda, eller i förståndet, som visar oss nyttan eller skadan af handlingen. Visserligen måste förståndet vara med i alla våra handlingar, ty ignoti nulla cupido: Men då förståndet och förnuftet äro passionerna underdåniga, och äro dessutom omedelbarligen underkastade viljan: så äro dessa förmögenheter att betrakta som passionernas verktyg, och derföre kunna vi icke söka den yttersta determinations principen uti dem. Deremot finns det andra högre magter inom personlighetens område, som äro herrskande. Och dessa äro uti menniskans naturliga tillstånd: egoism, ambition, egennytta, afvund, vrede, könsdrift, lögn. Summa 7 djeflar, som kunna taga med sig 7 andra djeflar, som äro sju gånger värre än de sjelfva, och dessa vilja herrska: de vilja blifva tillifridsställda. Uti någon af dessa drifter, instincter eller passioner måste man söka determinations principen eller rätta motivet till den naturliga menniskans handlingar.

468. Deremot måste man söka motivet till den andeliga menniskans handlingar uti någon af de 7 andar, som Johannes såg uti uppenbarelsen, eller 7 passioner, som äro de 7 djeflarnes motsatts. Till ex. egoismens motsatts är sjelfförsakelsen; ambitionens motsatts är: vara ärelös inför verlden, egennyttans motsatts är, att söka andras nytta, således att befordra nästans lekamliga och eviga väl; afvundens motsatts är, att unna andra godt; vredens motsatts är den brinnande kärleken; hatets motsatts är den broderliga kärleken; könsdriftens motsatts är kyskheten. Uti dessa

böjelser skulle man söka determinations principen eller motivet till den andeliga menniskans handlingar. Men som få af dessa goda egenskaper kunna stegras till passioner, så måste man åtnöja sig med de nådemedel, som Gud förlänat, nemligen det hufvudsakliga i christendomen: väckelsen, eller rättskänslans stegring, synda ångern, tron och kärleken, så vidt den kan uptändas.

469. Luther och efter honom de flesta väckta och benådade christna hafva icke kunnat uparbeta sig högre än till frön, såsom motiv för en christens handlingar: de hafva således lärt, att tron är den källa, hvarifrån alla goda gerningar härflyta skola, och detta till följe af den erfarenheten, att kärleken, som annars borde vara determinations principen eller motivet till en christens handlingar, sällan kan blifva så kännbar, att den kan med säkerhet upfattas i medvetandet såsom bevekelse grund till menniskans handlingar. Man har nemligen förnummit, att egenrättfärdigheten kan bedraga mången med en kärlek i medvetandet, som i sjelfva verket finnes endast i medvetandet, men saknas i hjertat. Kärleken blir då en tom inbillning, ett sjelfbedrägeri. Petrus var icke den ende som blef bedragen af sitt eget hjerta. Visserligen borde kärleken vara det rätta motivet till menniskans moraliska handlingar men hvar finnes denna kärlek?

470. Rationalisten vill söka rätta motivet till menniskans moraliska handlingar uti förnuftet, eller uti den moraliska viljan, som är nedlagd i förnuftet. Men vi hafva på flere ställen visat, att förnuftet icke kan innehålla något motiv till menniskans handlingar emedan det är en underordnad magt i menniskans personlighet, så vida det kan förmörkas och förblindas af passionerna. Derföre heter det i vår psalmbok: »vårt förnuft förförblindadt är, mörker all vår själ betäcker, om Guds ande ej är när. Förnuftet misstager sig allt för ofta på det rätta och misstar sig immerfort allra mest hos sådana menniskor, som förguda förnuftet. Kantens »rena förnuft» är en stor villfarelse. Förnuftet har alldrig varit rent från främmande beståndsdelar. Oftast har förnuftet ansett det för rätt, som efteråt, sedan passionerna laggt sig befunnits vara högst orätt. Till ex. franska revolutionen 1789—93, då man förgudade förnuftet och trodde sig blifva lycklig uti förnuftets herradöme. Se der kunde man skåda förnuftets storverk uti dess rätta glans.

471. Vi söka således förgäfves determinations principen i förnuftet,

emedan förnuftet står beständigt i passionens tjenst. Ofta säger förnuftet, att det är rätt hvartill förnufts menniskan är mest böjd. Dess utom finns det icke en ibland tusende som följer det, som förnuftet anser för rätt. Det måste till och med fritänkaren erkänna, att ganska få kommit till förnuftets rätta bruk. (Tankar om rätta förhållandet, emellan Gud naturen och menniskan af. A. A.).* [* A. A.: Tankar om det sanna förhållandet etc. s. 6.] Hvad hjelper då det påståendet, att viljan endast då är fri, när hon följer förnuftets ledning. (Heinroth).* [* C. A. Heinrofh: Lärobok i Antropologien s. 92.] Eller: viljan bestämmer sig sjelf enligt sin idé. (Martensen) Då förnuftet kan förmörkas af passionerna, så är det en dålig ledare, och då idéen är falsk, så blir viljan också vilseförd, om hon bestämmer sig enligt sin idé. »Det hörer till menniskans frihet, att hon är positive god.»* [* Petrelli: a.a. § 355 II s. 45.] Hvad vill det säga? Petrelli har yttrat dessa stora och stålta fritänkareord. Men reformatorerna hafva funnit, att menniskan uti sitt nuvarande naturliga tillstånd är positive ond, och denna lära bekräftas af den Heliga skrift. Men rationalisten menar sig vara positive god, emedan han famlar i mörker och sjelfbedrägeri. Han tror sig skåda Gud, när han skådar sig sjelf i egoismens eller egenättfärdighetens spegel. När egenrättfärdigheten omskapar sig till en ljusens engel uti rationalistens gudomliga förnuft, då blir han positive god.

472. När vi nogare betrakta det ideal af fullkomlig rnensklighet, hvarunder Gud har uppenbarat sig på jorden, så finna vi, att Hans absoluta frihet, bestod uti en moralisk nödvändighet. Hans moraliska lidande i Gethsemane var en moralisk nödvändighet. Och i allmänhet är hvarje moraliskt lidande, som menniskan måste underkasta sig en moralisk nödvändighet. Hvarföre kan icke hvarje menniska när som häldst skaka af sig sorgen, fruktan, kärleken, svartsjukan, hatet? Emedan dessa passioner äro en moralisk nödvändighet, Viljan har ingen magt öfver passionerna. Det finns intet val emellan passion och icke passion. Och emedan menniskan af naturen är ond, eller beherrskad af nedriga passioner, så har hon uti sitt naturliga tillstånd ingen valfrihet emellan godt och ondt. Hon måste vara ond, till dess hon blir god. Men rationalisten befriar sig sjelf ifrån sin onda natur, genom en sofism. Han säger helt simpelt: den onda viljan är icke min vilja, bevis det!

473. Determinations principen kan icke finnas i förståndet, förnuftet eller i viljan, utan i hjertat eller passionerna; denna lära

öferensstämmer med bibelförfattarenas åsigter, hvilka hänföra allt godt och ondt till hjertat, sällan till viljan, alldrig till förnuftet. Det öfverensstämmer med reformatorernas och alla omvända christnas erfarenhet, att viljan förhåller sig pure passive i omvändelsen; han har således ingen förmåga, att bestämma sig sjelf till det goda. Hvad som i bibeln förekommer om det fria valet, (5 Mos. 11. Jer. 21. Syr. 15. 1 Cor. 7.) har afseende på den negativa friheten, som är positiv i nervlifvets sver. Men rationalisten kan icke föreställa sig, att organlifvet utgör den öfvervägande delen af menniskans personlighet. Han kan icke tro, att nervlifvet bestämmer individualiteten, och organlifvet personligheten. Derföre betraktar han den positiva friheten i nervlifvet såsom den väsendtliga friheten; och förkastar den moraliska nödvändigheten som herrskar i organlifvets sver.

474. En del filosofer uptaga känslorna med i beräkningen, vid bestämmandet af menniskans moraliska karaktär, men de som lefva riktigt i det abstrakta, anse drifterna, instinkterna, känslorna, passionerna och temperamentet tillhöra menniskans djuriska natur, hvilken de helt och hållet afskilja från menniskans förnuftiga natur. Men hvilken har gifvit dem lof till denna afsöndring? Jo egenrättfärdigheten. Det är påkostande för den stolta filosofen, att erkänna sin djuriska natur jämte den förnuftiga. Och genom denna afsöndring i tankarna anser sig filosofen vara befriad ifrån allt ansvar för allt hvad som tillhör hans djuriska natur. Men var så god min herre, och ikläd dig ansvaret för hela din personlighet, och låt oss sedan se efter, om du är positive god.

475. Reformatorerna insågo ganska väl, huru vigtig läran om viljans passivitet, (ofrihet i andeliga ting) var för försoningsverket; ty med antagande af viljans frihet faller Christi kors. Genom friheten i viljan kan menniskan göra sig sjelf god: hon kan genom friheten i viljan älska Gud och frukta Gud. Utan ånger kan hon blifva försonad med Gud genom den egna bättringen» (Ignell)* [* N. Ignell: Granskning af den evangelisk-lutherska Trosbekännelsens förnämsta lärostycken s. 120 o. 219.] Med ett ord, hon kan upfylla Guds vilja, då hon upfyller sin egen väsendtliga vilja. (Martensen) Men med viljans ofrihet är ingen dygd möjlig. Sedlighetens idé är icke möjlig utan viljans frihet. (Martens.). Just derpå går också vår bevisning ut, att sedlighetens idé skall blifva omöjlig; att ingen eho han vara må, skall inbilla sig, att han kan upnå dygdens höga

ideal. Ty just derigenom blir menniskan betagen all utväg till frällsning genom egenrättfärdigheten. Ty detta är den svåraste fiende, som menniskan har att göra med, när hon kommit in i väckelsen.

476. Men med viljans ofrihet försvinner den falska dygden: Genom viljans ofrihet är menniskan brottslig, om hon ock vore ett helgon. Ja! i och för viljans ofrihet är sjelfva dygden ett brott, emedan dygden under dess rätta namn egenrättfärdighet, hindrar den säkre syndaren ifrån syndakännedomen. Den som har dygden i peruken, kan icke få den öfvertygelsen, att han är brottslig, att han är utan kärlek till Gud, utan fruktan för Gud, utan tro, utan religion. I och med viljans ofrihet blir nya födelsen och rättfärdiggörelsen genom tron allena nödvändig, för ernående af samvetsfrid.

477. Men rationalisten har helt andra tankar om nya födelsen. Han påstår, att menniskan måste hafva en fri vilja för att kunna födas på nytt. Petrelli säger: Hennes väsentliga frihet är så att säga inseglet på hennes himmelska ursprung och det Gudomliga belätets oförstörliga adelskap, varförutan en andelig nyfödelse vore omöjlig* [* Petrelli: a.a. II § 355 s. 45.] En sådan författare anses nu för tiden för en god lutheran, ehuru han rifver sönder lutherska läroformen immerfort, och ställer det förblindade förnuftets såpbubblor i stället. Vårt påstående är, att viljans ofrihet gör nya födelsen möjlig, men friheten i viljan, gör nya födelsen omöjlig.

478. Vore menniskan fri, och endast ond, som hon är, så blefve nya födelsen för henne omöjlig. Men just derigenom, att hennes onda vilja är ofri, det vill säga: rår sig icke sjelf, just derigenom blir det en möjlighet för henne, att kunna undergå en förändring genom den Heliga Andes nådeverkningar på hjertat. Just derigenom, att viljan är beroende af hjertat, hvilket försoningen angår, kan viljan undergå en förändring, och bytas om, ifrån en ond till en god vilja. Men rationalisten menar någonting helt annat med sin nya födelse än Christus, Paulus och Luther. Han menar en förändring i viljan, som viljan gör sig sjelf. Hans omvändelse går ut på egen förtjenst.

479. Det som rationalisten har sagt om menniskans fria vilja passar bäst på djefvulen. till ex. »att han är positive fri, att friheten hörer till hans väsende; att han såsom en fri varelse gifver sig sitt väsendes verklighet först genom sin vilja; att hans väsendtliga frihet är

inseglet på hans himmelska ursprung; att friheten vore ej frihet, om den ej genom fri bestämning verkliggjordes o. s. v. (Petrelli)* [*Jfr Petrelli: a.a. II § 353—356 s. 44 f.] Allt sådana egenskaper, som verkligen tillhör djefvulen; derföre har han också skakat af sig alla band; han har gjort sig sjelf oberoende av all högre magt, och denna högre magt vill han vara sjelf. Men just i och genom denna frihet, har han blivit »bunden med mörksens kedjor; han har nu blifvit bunden af den omoraliska nödvändigheten; af sin fria sjelfbestämning till det onda, så att hans vilja icke kan undergå någon förändring, och rationalisten följer sin herre troget i spåren.

480. Är det nu denna frihet, som filosofen vill skänka verlden? Så ser det ut. Men det är en sådan frihet, som vill afskudda sig alla band, äfven de moraliska och religiösa, emedan den vill handla fritt och bestämma sig sjelf. Rationalisten har predikat läran om friheten. Och verlden har icke varit sen, att emottaga den så högt längtade friheten. Och man har redan sett hvilka frukter friheten har burit i Europa. Friheten är den okufvade egoismens yttringar. Den har gjort verlden till ett stort horhus, ett stort slagtarhus, ett stort tjufband. När friheten stegras til passion då måste sjelfva filosofen krypa i stoftet för gatpojkar, och säga: god dag medborgare! —När friheten kommer riktigt i gång, gör den kullerbytta med förnuftet, och den fria viljan, som skulle befria verlden från tyranner, reser opp galgar, guillotiner och stupstockar i frihetens namn.

481. Men hvad betyder de orden, hvar och en, som gör synd, han är syndens träl. Monne icke viljan här vara gripen i syndens lag? Men om Sonen gör eder frie, så ären I rättsligen frie. Monne icke dessa ord bevisa, att menniskan icke kan frigöra sig sjelf, genom den fria sjelfbestämningen till det goda? Endast Sonen kan göra henne fri ifrån syndens lag. Vi äro kallade till frihet. Men hvilken frihet var det som här mentes? Det var frihet ifrån syndens skuld och straff, frihet ifrån syndens herravälde, frihet ifrån djefvulens våld. Denna frihet måste först komma ifrån hjertat till viljan. Det blir en moralisk nödvändighet, som den Helige Ande upväcker i hjertat, och sedan tvingar viljan till det goda. Det är den tvingande nåden, eller Christus, som regerar hedningarne med jernris.

482. Resultatet af föregående forskningar är: Viljans passiva förhållande till passionerna: Viljans positiva frihet i nervlifvets sver är negativ i organlifvets sver: activ frihet i viljan upnås genom väckelsen, som innebär en moralisk passion. Viljan har ingen

valfrihet i organlifvets sver: endast i nervlifvets sver existerar valfrihet. Den moraliska ansvarigheten sträcker sig till hela personligheten. Sjelfbestämnings förmågan har viljan förlorat genom sin egen fria sjelfbestämning till det onda. Determinations principen eller motivet till menniskans handlingar finns icke i viljan utan i passionerna. Ingen frällsning från syndens skuld och straff genom egenrättfärdighet: endast genom försoning med Gud i Christo genom nåden.

A.A. Huruledes förståndet modererar passionerna.

483. Det är förut visadt, att passionerna hafva sin grund i det organiska lifvet. Men utan förstånd vore passionen blind. Utan förstånd skulle menniskan handla efter instinct. Förståndets operationer gå alltså derpå ut, huru en gifven passion skall kunna tillfrids ställas. När passionerna storma på viljan, då få tankarne fart. Genom de utvärtes sinnena upväckas och retas passionerna, men förståndet bestämmer huru och på hvad sätt en gifven passion skall kunna tillfrids ställas. Men någon kraft att tillintetgöra passionen har förståndet icke. Tvärt om är förståndet beroende af passionerna. Det måste tänka i öfverensstämmelse med en gifven passion. Den som är kär, har giftastankar, den som bär hat i sitt hjerta, tänker på hämd o. s. v.

484. Låt en passion vara gifven, till ex. tjufnads begär, då blir frågan: huru skall denna passion kunna tillfridsställas? Midt på ljusa dagen går det icke an, emedan andra passioner fruktan för straff och vanära hindra tjufnads begäret att bryta ut till handling. Nu bestämmer förståndet medlet, tiden, sättet, huru begäret skall kunna tillfridsställas, med minsta risk för äran. Och när begäret är tillfrids ställdt, då tyckes tjufven hafva gjort ett godt kap. Han tyckes vara mycket nöjd med sin illgerning.

485. Men om tjufven i stället för att stjäla bedrager folk, lånar här och der, utan att bry sig om betalning, eller skinnar och drager åt sig annans egendom under sken af lag och rätt: så är detta en moderation af samma passion: ty i moraliskt afseende är han lika brottslig, om han tar med våld, själ, bedrager, eller vinner annans välfångna egendom genom lagen. Motifvet till handlingen är detsamma nemligen egennyttan.

486. Låt en annan passion vara gifven till ex. könsdriften; då blir frågan, huru skall detta begär kunna tillfrids ställas? Midt för allas ögon går det icke an, emedan det går på äran. Man väljer derföre natten eller mörkret, ty det hörer till mörksens gerningar. Det vore skamligt, att blifva tagen på bar gerning. En utväg, att på lofligt sätt tillfridsställa könsdriften, vore, att gifta sig, men då kommer egennyttan i strid med kärleken, och säger: om du gifter dig så blir du fattig, du har icke råd, att föda hustru och barn. Ja, säger förståndet: håll dig till konorna, det går för bättre köp. Så går det till i stora verlden. Och detta kallar man att moderera passioner.

487. En annan slags moderation af passioner är det, om man i stället för brennvin och rom dricker portvin och madera; om man slutar opp att röka och börjar snusa, om man i stället för att hämnas en gifven örfil med samma mynt, stämmer sin örfilsgifvare och hämnas genom lagen. Det är att moderera passioner. Men huru än passionen modereras, så länge motivet till handlingen är detsamma, kan (handlingen, ehuru förmildrad med civilisationens smink inför verlden, icke bedömas annorlunda, än den är: det vill säga: då motivet bestämmer handlingens moralitet så måste hvarje handling, hvars motiv ligger förborgadt i en nedrig passion, vara omoralisk.

488. Likasom omoraliska passioner modereras genom förståndets förmedling så kunna äfven moraliska passioner modereras genom förståndet. Ofta händer likväl, att en stark väckelse ibland allmogen, hvilken icke eger nog styrka i förståndet, att moderera passionerna, utbryter i ett öfvermått af hjertats fullhet, ända till dåningar, hvilket en skicklig ledare kan förmildra, och bringa till christlig sans, om han annars eger patienternas förtroende.

Allt detta utvisar, att passionen bestämmer viljans sträfvande, eller viljans riktning, men förståndet bestämmer huru begäret skall tillfrids ställas. Detta är nog för moderation af passioner.

B.B. Förståndet kan icke omedelbarligen reflectera känslorna.

489. I hvad förhållande än förståndet må stå till hjertat eller känslorna, så är det åtminstone säkert, att förståndet icke kan omedelbarligen reflectera dem. Man skall således icke kunna

definiera sorgen, kärleken, fruktan, hatet eller någon annan passion, emedan dessa känslor icke kunna reflecteras eller bringas till klarhet i begreppet. Om jag känner, att det quäljer under bröstet, kan jag dock icke begripa, hvad det är som quäljer, jag måste rådfråga läkaren. Hvad som bär är sagdt om den fysiska smärtan gäller äfven om alla invärtes känslor. Jag känner dessa passioners tillvaro, men kan icke begripa hvaruti de bestå .

490. Det samma gäller äfven om känslor, eller intryck, som menniskan, får genom sina så kallade subjectiva sinnen, smaken, lukten, man skall icke kunna reflectera dessa känslor: sur, bäsk, rutten, fadd. Till och med färgen, hvilken inhämtas genom det mest objectiva sinne, kan icke reflecteras af förståndet: man skall icke kunna beskrifva för en annan, hvad hvitt och svart är, om hon icke vet det förut. Emedan alla känslor hafva det gemensamt, att de icke kunna reflecteras, definieras, eller bringas till tydliga begrepp, så har all lefvande religion, hvilken egenteligen består uti lifliga känslor, blifvit ansedd för mysticism, svärmeri och fanatism, emedan filosofen och den kalla förnufts menniskan, sjelf känslolös, icke är i stånd, att fatta hvaruti dessa känslor egenteligen bestå. Filosofen kan icke gerna erkänna annat för sannt, eller allmängiltigt, än det han kan fatta med sitt stora förstånd. Han kan icke gilla en passionerad kärlek, utan endast den förnuftiga kärleken, som är grundad på beräkningar; och religionen vill han bringa utom känslornas mystiska gebit (Ignell).* [* Ignell: a. a. s. 235.] Han vill stifta en förnufts religion.

491. För den känslolöse förefaller således hjertats kärlek och hjertats religion som mycticism, svärmeri och fanatism. Christna religionen ansågs af stora tänkare, som en »Mira superstitio», det var ett ohyggligt svärmeri: christendomen ansågs såsom högst skadlig för statens bestånd, och ännu i denna dag äro alla både rationalister och den döda trons anhängare mörkrädda för all lefvande christendom; ty döden sjelf kan icke tåla sin antagonist. Försoningen, som är christendomens högsta idé, är till den grad mystisk, och obegriplig för förnuftet, att apostelen Paulus måste bekänna derom: icke, att jag det allaredan fattat hafver, men jag far fast der efter, att jag det begripa må.

C.C. Objectiviserade kunna känslorna reflecteras.

492. De subjectiva känslorna kunna icke reflecteras af förståndet, men objectiviserade genom den yttre handlingens förmedling kunna känslorna reflecteras och bringas till begrepp. Man kan genom åskådningen af känslornas utbrott till handling få en klarare föreställning om känslan eller passionen, som ligger till grund för handlingen. När man ser den ömma moderns affekter, kan man få en föreställning om moderhjertats ömhet. När man ser de älskandes affekter, kan man få en föreställning om kärleken. När man ser en sörjande, kan man få en föreställning om sorgen o. s. v.

493. Af dessa åskådningar kan äfven den känslolöse hafva en föreställning om kärleken, om moderskärleken, ehuru han alldrig sjelf har haft någon erfarenhet af dessa passioner. Den känslolöse filosofen kan reflectera andras känslor sedan de blifvit objectiviserade i lefvande handlingar. Men blotta åskådningen af andras, känslor, objectiviserade i lefvande handlingar är icke någon tillräcklig grund för ett fullständigt omdöme. En romanskrifvare, som alldrig varit kär, kan visserligen med tillhjälp af inbillnings kraften skrifva romaner, men dessa romaner öfverensstämma icke med de älskandes erfarenlhet. Sådane romaner kunna icke gillas af de älskande. Filosofens roman innehåller en falsk lära om kärleken. Om den känslolöse filosofen företager sig att beskrifva moders hjertats ömhet, så blir hans omdöme om denna passion ofullständigt. Man måste vara mor, innan man kan fälla ett fullständigt omdöme om modershjertat. Man måste hafva erfarenhet i kärlekshvärf, innan man kan skrifva en sann roman, som de älskande gilla.

494. Häraf följer att, för att rätt kunna bedöma andras känslor, måste man hafva erfarit någonting dylikt sjelf. Det vill säga: för ett fullständigt omdöme i andeliga ting fordras både objectiv och subjectiv grund. Emellertid äro och förblifva så väl de naturliga, som de religiösa känslorna mystiska, så till vida, att de icke kunna bringas till klarhet i förståndet; man skall icke kunna beskrifva för en annan, huru saltet smakar, huru stink spiritus luktar, huru kärleken känns, huru sorgen är beskaffad, huru försoningen förnimmes, eller hvaruti den lefvande tron består. Man skall alldrig kunna bringa religionens sanningar till samma klarhet och evidens, som en mathematiker bevisar ett problem.

495. Häruti ligger grunden till de olika religions systemerna. Skulle

religions sanningarne kunna bevisas mathematice, så skulle ingen tvist i religions ämnen kunna upstå. Men ve den som tror sig kunna bevisa den äkta kärleken genom en mathematisk eller logisk deduction, han blir vist bet. Emellertid är det blott en äkta kärlek: det finns icke en, två, tre eller fyra slag af den rena äkta kärleken. Så är ock svartsjukan temmeligen sig lik hos alla, som äro beherrskade af denna passion. Det finns icke en, två, tre, fyra svartsjukor. Alltså kan det icke finnas mer än en religion, som är den äkta. Alla andra religioner äro falska, lika som ock den äkta kärleken är den äkta: All annan kärlek, som icke är äkta, är oäkta.

496. De som hafva samma religion i hjertat, komma snart öfverens, i de hufvudsakliga lärorna; och de som ingen religion hafva i hjertat, utan endast i peruken, komma också mycket väl öfverens i så måtto, att ingendera fördömer den andra. Nu kan en chatholik, lutheran, reformert dricka brorsskål med en turk och en hedning, och ingen af dessa supbröder frågar: hvad har du för religion? eller hvad har du för tro? Men lika som kärleken har en skarp blick att uptäcka kärleken hos en annan, så har ock den sanna religionen en skarp blick, när det kommer an på att pröfva en annans religion. En tillgjord kärlek, och en tillgjord gudsfruktan, uptäckes snart.

497. Personer, som äro beherrskade af samma passion, se icke hvarandras fel emedan passionen förblindar dem. Älskaren ser icke älskarinnans fel emedan kärleken öfverskyler allt. Men så snart kärleken uphör, att vara en passion, ser man bättre hvarandras moraliska lyten än sina egna. Personer med stridiga intressen och passioner förstora hvarandras fel. Deraf kan man sluta, att hvarje omdöme om andra menniskors moraliska karaktär, är falskt, när omdömet grundar sig på passion. Det är falskt emellan de älskande, emedan de icke se hvarandras fel. Det är falskt emellan fiender, medan dessa se felen i hatets förstorings glas. Och i allmänhet ser man bättre andras fel än egna.

498. Stridiga passioner alstra stridiga omdömen; samstämmande passioner alstra sammanstämmande omdömen. Denna sanning bevisas öfver allt i historien. Det ena politiska partiet fäller alltid ett vrångt omdöme om det andra. Det ena religions partiet fördömer det andra. Härpå grunda sig politiska och religions förföljelser.

Anm. Olika tankar i religions ämnen kunna icke undvikas, enär

äfven hedningen anser sin religion för den rätta. Men religions förföljelse, kan icke annat än fördömas och ogillas, emedan, den är föranledd af andeligt hat emot olika tänkande. Den sanna religionen har alldrig haft någon förföljelse anda, men; väl omvändelse nit.

499. Historien dömer säkrast om de verldshändelser, som tilldragit sig i aflägsna tidehvarf, så framt historieskrifvåren sjelf är fri från politiska partistrider, hvilket icke alltid är händelsen. Sålunda hafva alla religions förföljelser blifvit fördömda af historien, som är opartisk; men de, som anställa religions förföljelser, frukta icke för historiens dom, som slutligt blifver deras egen samvetsdom.

D.D. Öfvertygelsens eller trons grunder.

500. En af förnufts visdom uppblåst författare har följande yttrande: »Man kan med skäl fråga om någon menniska, som af uphofvet erhållit en vanlig del af det fullkomliga förnuftet, och det samma såsom odlat rätt använder, kan tvinga sig sjelf, att antaga andra grunder för sin tro, än de, som öfverensstämma med hennes på osvikliga grunder bygda öfvertygelse? Nej detta är alldeles omöjligt. Ty hvarken menniskan sjelf, eller naturens förenade krafter, kunna tvinga henne, att gilla, eller antaga något, som hennes inre öfvertygelse motsäger.»* [*AA: a.a. s. 18. 52] (Tankar om sanna förhållandet emellan Gud, naturen och menniskan af A. A. Stockholm 1831.).

501. Detta yttrande eger visserligen sin fullkomliga riktighet, och skulle de, som med våld vilja tvinga andra, att ändra sin öfvertygelse hafva insett en tiondedel af denna sanning, så skulle visserligen 9/10 delar mindre blod hafva flutit uti religions förföljelserna. Förbemälte författare tyckes hafva den erfarenheten, att menniskans öfvertygelse är oberoende af viljan. Förhållandet är också verkeligen så, att tron icke är beroende af menniskans vilja. En matematiker måste vara öfvertygad om en bevist sanning, lika som ock en fysiker måste vara öfvertygad om fysiska sanningar, antingen de äro grundade på sinnena, eller på en öfverbevisning. Copernikus yttrade om jorden: hon går ändå.

502. Men ehuru menniskans öfvertygelse kan vara orubblig, och

fast, som berg, kan den icke desto mindre vara alldeles falsk, då de osvikliga grunder, hvarpå öfvertygelsen hvilar, äro falska. Öfvertygelsen anses i allmänhet vara ett resultat af förståndets operationer, och så vidt grunderna för denna öfvertygelse äro rent intellectuella eller rent af ett förståndets verk, eger det visserligen sin riktighet, att öfvertygelsen hvilar på osvikliga grunder; men dessa grunder för öfvertygelsen har man sett ramla uti de mest abstrakta vetenskaper till ex. i astronomien.

503. De osvikliga grunderna för förståndets öfvertygelse kunna vara dels objectiva, till ex. matematiska sanningar, som hvila helt och hållet på en objectiv grund; dels subjectiva, ihvilka bero af hjertats känslor, till ex. kärleken, sorgen, svartsjukan o. s. v. Båda dessa grunder för öfvertygelsen äro hvar på sitt sätt osvikliga, så att, lika litet, som menniskan kan tvifla på sina objectiva sinnen, lika litet kan hon tvifla på sina subjectiva sinnen. Kan, hon icke tvifla på en matematisk sanning som är bevist, så kan hon icke heller tvifla på sina känslor; hon kan icke tvifla på kärleken, sorgen, svartsjukan, hatet, eller andra passioner. Förståndet kan icke förneka känslorna.

504. Ehuru båda dessa grunder äro hvar för sig osvikliga, kunna de icke contraponeras, eller ställas i hvarandras ställe. Skulle någon vilja bevisa kärleken medelst matematiska och logiska deductioner, blefve han säkert bet. Lika så omöjligt blefve det, att med kärleken bevisa matematiska och logiska sanningar. Men om grunderna för öfvertygelsen rubbas, så blir öfvertygelsen vacklande. Så till ex. hvilar bondens öfvertygelse om solens gång på osvikliga grunder, han litar på hvad han ser: han kan slå sig i backen på den öfvertygelsen, att jorden står och solen går. Men om bonden får studera astronomi, kan han småningom blifva öfvertygad om sitt misstag.

505. Det finns vissa förnufts menniskor, som betrakta kärleken som en galenskap. Skulle nu de älskande vilja bevisa kärlekens verklighet medelst matematiska och logiska deductioner, så blefve demonstranterna ansedde för galningar. Den som icke tror på kärlekens verkningar, måste först försättas i det tillstånd, att han kan taga skäl och reson. Han måste genom egen erfarenhet inledas i kärlekens mysterier: han måste sjelf blifva kär: och då kan man fråga honom: tror du nu på kärlekens mysterier? Jaa!

506. Så borde det egentligen gå till, när man vill bevisa religionens grundsanningar. De måste bevisas »a posteriori»; men våra moderna theologer känna icke detta bevisnings sätt. De hafva tagit sig före, att bevisa uppenbarelsen med förnuftsskäl, men deraf hafva icke ens de lärda fritänkarne blifvit öfvertygade, mycket mindre kunna de olärda blifva öfvertygade om uppenbarelsens sanning med sådant bevisnings sätt. Emellertid bevisar ofvanstående exempel med bondens öfvertygelse i astronomin och kärleks naturen, att mången tror sig hafva en osviklig grund för sin öfvertygelse, och likväl kan den osvikliga grunden vara falsk, d.v.s. alltsammans är ett sjelfbedrägeri, eller en synvilla. Uti ett sådant sjelfbedrägeri var Petrus före fallet.

507. Detta är i synnerhet händelsen med den döda trons anhängare, hvilka med den döda tron i peruken hugga omkring sig till höger och venster emot fritänkeriet och pietismen, utan att kunna rubba någonderas öfvertygelse. Den döda tron tyckes stundom vara fast som berg, men blir snart vacklande, när det gäller, att bevisa sin tro med sina gerningar. Den döda tron kan alldrig komma till fullkomlig förvissning om sin egen salighet, ehuru den grundar sitt hopp på uppenbarelsen och de gifna nådelöftena, men trons subjectiva grund de lefvande känslorna saknas alldeles.

508. Uti kärleken, såsom ock i religionen fordras en dubbel grund för öfvertygelsen, det fordras både objectiv och subjectiv grund. Det är icke nog för den älskande att hafva en objectiv grund för sin öfvertygelse, att hon ar älskad. Quinnan är icke nöjd med kärleksförklaringen, bon fordrar tydliga bevis på mannens kärlek. Förgäfves försöker den otrogne, att bedraga sin verkligt älskande maka med falska smekningar. Kärlekens blick är fin och klarsynt.

509. Men den subjectiva grunden allena är icke heller tillräcklig. Den älskade uptäcker visserligen långt före kärleksförklaringen, att hon är älskad, men hon kan icke lita på sin egen känsla, om hon icke får en förklaring. Lätt bevist är den sanningen, att all moralisk öfvertygelse hvilar på en dubbel grund. Förgäfves försöker man, att tilltvinga sig andra menniskors aktning genom djup förställning eller hyckleri. Det fordras alltid en subjectiv grund, för vår öfvertygelse om andra menniskors moraliska karaktär.

510. Men ibland lättsinniga menniskor händer ofta, att man bedrager

sig sjelf. En lättsinnig quinna inbillar sig att hon är älskad, för det, att ungkarlar fjeska omkring henne. Hon inbillar sig ofta, att hon icke brutit sin tro emot den trolofvade, ehuru hon låter krama sina bröst af främmande. En sådan quinna är den lutherska kyrkan. Hon har lofvat sin hand och sitt hjerta genom högtidliga löften, men hennes lättsinniga hjerta förleder henne, att låta krama sina bröst af de egyptiska horkarlarne, såsom profeten säger om Herrans trolofvade brud Israel. Och ändå inbillar sig den babyloniska skökan, att hon bär sin kärlek ren: Och hon blir alldeles desperat, om någon kallar henne för hora. Ehuru otron religions föraktet, och sedeförderfvet är uppenbart, tror hon likväl, att hon är den utkorade. Man kunde fråga: på hvilka osvikliga grunder hvilar en sådan öfvertygelse?

511. Den objectiva grunden har hon i uppenbarelsen, och i dogmerna. Men hvar finnes den subjectiva grunden för hennes tro? Måhända i de horaktiga brösten, som hon kallar dygdiga bröst, och dem låter hon krama af de egyptiska horkarlarne? Eller i den smilande munnen, som hon räcker till kyssande åt Bal? Man kan nu säga om den lutherska kyrkan, att hon är icke allenast utriden af rationalism, utan äfven fräck och skamlös i sitt lefverne: hon vet icke att skyla sin skam.

512. Det gifves vissa okynnes fän, som suga sina egna spenar. Ett sådant okynnesfä är den döda tron. Den suger sina egna spenar (egenrättfärdigheten) och under denna otäcka operation, inbillar hon sig ligga vid Jesu bröst. Hon har nu sugit sina egna spenar i flere-hundrade år:, hon har sugit så länge, att det kommer blod ur spenarne, och ändå vill hon icke låta öfvertyga sig derom, att hon är ett luder, och ett ruttet as, som icke duger till annat, än att ätas upp af örnarne. »Der åtelen är, dit församla sig örnarne.»

513. Dessa örnar äro rationalisterne, som känna på långt håll lukten af den döda trons as. De hafva redan sugit hjerteblodet af det stinkande aset, genom sina skrifter, som med begärlighet läsas af de bildade, och halfbildade klasserna; uti hvilka de ingjuta ett fint gift; det är religions förakt, eller ljumhet, och liknöjdhet för alla heliga förrättningar, den allmänna och enskilta gudstjenstens försumsmande; och nu återstår endast den sista acten af rationalismens anhängare, att stryka ett korsn öfver symboliska böckerna, och stifta en förnufts religion, som närmast

öfverensstämmer med den naturliga menniskans innerliga önskningar, sinnelag och handlingar.

514. Sedan sedeförderfvet och religions föraktet fått taga öfverhand, måste slutligen sjelfva läran, och de som förkunna läran, komma i missaktning, och då är det för rationalisterna ganska lätt, att på den christna religionens grus, upföra sitt babyloniska torn, med förnufts religion till grundfäste, revolutioner till byggnads ämne och menniskoblod till limfäste. Genom, den lutherska kyrkans sömnaktighet och ljumhet, har den lefvande tron, blifvit förvandlad till en död tro. Derigenom har religions föraktet ibland de bildade och halfbildade fått insteg; massan af folket har blifvit lemnad i sin naturliga råhet, och andeliga blindhet; deraf det öfverhandtagande sedeförderfvet ibland massan af folket.

E.E. Om förståndets tankegrunder.

515. Uti logiken har det blifvit ett ordspråk, att allt, som tänkes, har en tillräcklig grund. Detta ordspråk är icke heller utan grund. Ehvad förståndet än må tänka, följer det alltid bestämda lagar i och under tänkandet; men ämnet för tanken eller tankens object, kan vara, antingen något, som vi erfarit utifrån genom de 5 sinnena, eller något, som inbillningskraften skapat, eller någonting, som vi känt och erfarit innom oss sjelfva.

516. Så vidt nu de 5 sinnena icke bedraga oss, d. v. s. så vidt dessa sinnen föreställa oss tingen såsom de äro, så (har förståndet uti dem en säker tankegrund, och allt hvad förståndet på dessa grunder för den utvärtes kunskapen bygger, innehåller alltid en relativ sanning, d. v. s. om det är sannt hvad vi se och höra, så är vår kunskap om de ting, som vi med våra yttre sinnen förnimma relativt sanna. Dock bevisar exemplet med bondens villfarelse i astronomin, att menniskan icke får lita allt för mycket på sina sinnen, ty mycket, som vi se kan vara en synvilla.

517. Menniskans sinnen äro sämre än djurens sinnen, hvilket kommer deraf, att menniskan icke lefver efter naturens ordning. Örnen tros hafva den skarpaste syn, haren den finaste hörsel, räfven den finaste lukt. Boskapen kan på smaken och lukten urskilja giftiga örter; men nienniskans sinnen äro genom det onaturliga lefvernet

förslöade. Menniskan är ofta utsatt för hallucinationer och illusioner, i synnerhet under vissa sjukdomar, och derföre ar hennes kunskap om de yttre tingen endast, relativ; ty vore hennes sinnen på annat sätt danade, skulle äfven hennes kunskap om verlden blifva helt annorlunda.

518. Af sanna praemisser kunna äfven göras falska slutsattser, genom något upsåtligt eller icke upsåtligt tjufknep i tankarne. Genom ett saltus i deductionen kan meningen få en hel annan vändning, och sålunda kan den ena filosofen icke komma öfverens med den andra uti en och samma vetenskap. Man har äfven sett, att förståndet kan få en alldeles ny tankegrund, uti de abstractaste vetenskaper, så att, hvad som för några sekler tillbaka ansågs som veritabel sanning, har efteråt befunnits vara falskt, såsom man kan finna af historien om de astronomiska, kemiska, natur historiska och filosofiska systemerna.

519. Sådana förändringar uti de abstrakta vetenskaperna måste existera, så länge verlden står. Ett system varar icke länge, innan det kullkastas af en annan som tror sig vara visare än den förra. Men hvaruti har då den nya tankegrunden bestått, när man måst tänka tvärtemot det, som blifvit tänkt förut i samma ämne? Den har bestått i förut obekanta, men sedermera uptäckta naturförhållanden, hvilka man sedan laggt till grund för tankeledningen. Och ifrån de nya praemisserna har man kommit till helt andra resultat. Man har således fått en ny uplysning, om saker, som man icke vetat förut.

520. Om nu en ny uptäckt på stjernhimmelen kan gifva oss en ny uplysning om förut obekanta verldsförhållanden, så kan det icke vara så otroligt, att en ny uptäckt i menniskohjertat kan gifva en ny tankegrund i allt som rör våra invärtes, andeliga eller moraliska förhållanden. Hvad de nya uptäckterna i sinne verlden äro för det objectiva medvetandet, det måste nya förut okända passioner vara för det subjectiva medvetandet. Hvarje ny passion i menniskohjertat är en ny tankegrund som gifver förståndets verksamhet en ny riktning. Passionen skrufvar om tankarne, och tvingar menniskan att tänka, tvärt emot det som förut blifvit tänkt.

520. [samma §-nummer dom ovan] En sådan ny tankegrund gifver den naturliga kärleken. Den som är kär, har giftas tankar; det hjelper

icke, att streta emot kärleken. Lika så, den som är plågad af svartsjuka, eller någon annan passion, kan icke tänka tvärt emot passionens ingifvelser. Menniskan kan icke tänka bort passionen, ej heller kan hon med viljans kraft dämpa den. Passionen tvingar förståndet, att tänka tvärt emot det, som förut blifvit tänkt. Men hvad säger nu den kalla förstånds menniskan, när (hon får se den passionerade kärleken? Jo! Hon säger! »Frithiof din dårskap jag alldrig förlåter, klagan och gråt för en quinnas skull.» etc.

521. Huru ofta blir icke kärleken ansedd som en galenskap af den kalla förstånds menniskan, som alldrig känt kärlekens jernok. Men hvilken är nu i det hela lyckligare älskaren eller filosofen? som endast följer förståndets kalla beräkningar. Filosofen anser sig för den lyckligaste menniska på jorden, derföre, att ingen kärlek biter på honom. Men ingalunda vill älskaren byta hjerta med filosofen; och icke skalle heller.

522. Att få en ny tankegrund af en alldeles ny passion, det kallas i bibelspråket, att få uplysning af den Hel. Ande. Den moraliska uplysningen ligger här till grund för förståndets operationer. Den moraliska passionen upväckes i hjertat genom den Helige Andes verkningar, och derifrån kommer uplysningen till förståndet. Men en sådan passion måste passera för galenskap i den naturliga menniskans ögon. Den förståndige Festus ropade: Du är rasande Paulus, och mycken läsning hafver gjort dig galen.

523. Lika litet som älskaren kan komma öfverens med filosofen i det, som rör kärleken, lika litet kan en christen komma öfverens med den naturliga menniskan uti de stycken, som höra till religionen. Den naturliga menniskan måste anse den lefvande christendomen för galenskap, svärmeri, mysticism och fanatism. De nedriga passioner, hvaraf den naturliga verldsmenniskan är beherrskad, komma i en förfärlig brusning, när hon kommer i beröring med den lefvande christendomen. Det börjar sjuda i blodet. Ormaettret sprutar ut genom mun och näsa. Judarne beto ihop tänderna af vrede öfver Stefanus. Det andeliga hatet verkar på inquisitorerna som ett samvetskraf, att utrota kättarne.

524. Vi kunna taga exempel af christendomens första verkningar på verldshopen. De lärdaste män kunde icke begripa annat, än att christendomen var ett ohyggligt svärmeri. De christna troddes vara

besatta af onda andar. De ansågos som ett Satans pack, som skulle utrotas med eld och svärd. Hvarifrån fingo judar och hedningar den uplysningen, att christendomen var ett ohyggligt svärmeri? Var det icke Satan — den infernaliska passionen, det andeliga hatet, som låg till grund för detta omdöme? Men Paulus fick en alldeles ny tankegrund, och således helt andra tankar om christendomen, när han blef fattad af Guds anda. Är icke detta ett nytt bevis derpå, att passionen ligger till grund för tanken och omdömet?

525. Vi kunna taga exempel af den passionerade kärleken, för att uplysa förhållandet med christendomen. Om filosofen skulle företaga sig att skrifva romaner, så skulle den passionerade älskaren, omöjligt kunna gilla dem? Hvarföre? Emedan filosofen dömer om kärleken, som den blinde om färgen. Han dömer efter hvad han tänker, men älskaren dömer efter hvad han känner: hvilken har då rätt? Filosofen menar, »att menniskans sanna natur icke kan upfattas under form af drift och känsla, utan under form af tanke.» (Martensen).* [*Martensen: Moralf, s. 13.] Detta rationalistens omdöme må gälla för hvad det kan, när fråga är om tänkare. Men i frågan om älskare gäller det alldeles icke. Dessutom är det driften och känslan som innehåller driffjedern till alla våra handlingar, icke tanken eller viljan.

526. Filosofen — den kalla förnufts menniskan som ingen kärlek har, och icke vet hvad kärlek är — vill hafva en förnuftig kärlek; han vill hafva en kärlek, som är grundad på förståndiga beräkningar: och säger som en annan Björn: »Verlden är ty värr af quinnor full, mister du en, står dig tusende åter.» Se der ha vi nu den filosofiska romanen färdig! Det är börden, skönheten, och i synnerhet rikedomen, som skall gälla: Och gör du bara, som de stolta, äregiriga och egennyttiga föräldrame bjuda, så blir du väl lyckligt gift.

527. Men hjertat kan icke alltid skrifva under, en sådan kärlekshandel. Hjertat var icke skapadt till förnuft, ej heller var förnuftet skapadt till hjerta. När den kalla förstånds menniskan följer de tanke grunder, som egoismen, egennyttan och ambitionen förestafvax, då blir det en förnuftig kärlek: det blir en sådan kärlek, som nu är bruklig i stora verlden: man gifter sig för pengar; men annars håller rnan sig till konorna: detta kan man kalla en förnuftig kärlek.

F.F. Om förnuft och uppenbarelse.

528. Hvad är det då, som våra skriftlärde och fariséer säga, att uppenbarelsen strider emot förnuftet, om den icke förklaras så, att den kan fattas af förnuftet. Detta är rationalisternas omdöme, om förnuft ooh uppenbarelse Men de som vilja vara riktigt höfliga mot det stora förnuftet, påstå, att uppenbarelsen icke strider emot förnuftet, utan går öfver förnuftet: derföre bör man taga förnuftet till fånga, under trons lydno.

§. 528. Anm. Se Schmid §. 5.* [*H. Schmid: Evangelisk-Lutherska Kyrkans Dogmatik.] om förnuftets bruk i theologin, hvarest theologernas omdöme om förnuftet är korteligen framställdt. I allmänhet göra dessa theologer intet afseende på Kantens definition. »Förnuftet är en förmåga af idéer» och förväxlas således förnuft och förstånd i theologernas skrifter. Vanligen skrifvas förståndets mest inveklade operationer på förnuftets räkning. De theologer, som antaga, att förnuftet icke strider emot uppenbarelsen, utan mena att uppenbarelsen är öfver förnuftet, d. v. s. går öfver förnuftets (förståndets) fattning hafva icke besinnat, att förnuftet är ett »organon leptikon», eller ett sinne blott, som kan emottaga intryck både af ondt och godt. Då nu både förnuftet och förståndet regeras af passionerna, så är det klart, att om passionerna äro omoraliska, så regeras förnuftet af dessa passioner, och är då ett djefvulens verktyg, samt måste såsom fördjefladt, strida emot uppenbarelsen. Men om förnuftet regeras af moraliska passioner, d. v. s. af den Hel. anda då kan förnuftet icke stå i strid med uppenbarelsen. Skilnaden emellan den naturliga och pånyttfödda menniskans förnuft är således ganska stor; detta är riktigt anmärkt af Schmid. Men då förnuftet — egenteligen förståndet — icke kan reflectera känslorna, (se afdelningen B B.) så kan icke, hvarken älskaren eller älskarinnan begripa, hvad kärleken är eller hvaruti kärleken består, d. v. s. »kärleken går öfver deras förnuft». Lika så, då religionen består uti känslor (den Hel. Andes verkan i menniskohjertat), så kan icke den pånyttföddes förnuft fatta, hvaruti dessa saliga himmelska känslor bestå, d. v. s. »Uppenbarelsen går öfver förnuftet». En romanskrifvare kan visserligen beskrifva kärlekens verkningar NB om han sjelf har erfarenhet i kärleks hvärf; men kärleken sjelf kan han icke definiera. Så kan ock en erfaren christen skrifva om religionens verkningar på hjertat = en theologi; men aldrig kan han beskrifva religionen sjelf — försoningen,

rättfärdiggörelsen — så tydligt, att den naturliga menniskan kan begripa eller fatta, hvaruti saken består. Och icke kan heller beskrifvaren sjelf begripa det, emedan försoningen är ett sådant verk, det ock englarna lyster se, och derföre måste Paulus bekänna: »icke att jag det allaredo fattat hafver men jag far fast derefter att jag det begripa må». — Således strider uppenbarelsen helt och hållet emot den naturliga menniskans förnuft, och går öfver den pånyttfödda menniskans förnuft.

529. Detta låter vist godt och väl. Men om vi ställe en roman i stället för uppenbarelsen, och fråga, om kärlekens uppenbarelse står i strid med förnuftet? eller om den går öfver förnuftet: så kunde man svara ungefärligen sålunda: så länge som förnuftet följer sina gamla tanke grunder, d. v. s. börden, rikedomen, upfostran m. m. hvarpå föräldrar, slägtingar och vänner göra mesta afseende, så går kärleken icke allenast öfver vederbörandes förnuft, utan blir äfven stridande emot deras förnuft, om grefven blir kär i torparflickan. En sådan kärlek anse vederbörande för galenskap. Det gamla förnuftet glorvördigt i åminnelse, kan hvarken fatta eller gilla kärlekens symboliska böcker. En sådan kärleks handel kan det gamla förnuftet alldeles icke gilla. Den är alldeles stridande emot de höga föräldrarnes och slägtingarnes förnuft, förstånd och vilja.

530. Till och med den unga grefvens eget förnuft är stridande emot en sådan kärlekshandel, sålänge som kärleken icke öfvergått till passion. Men låt förnuftet sjelft blifva fattadt och uplyst af kärlekens anda, och du skall få se, att börden, rikedomen, talangen, bildningen skall sjunka som en droppe i kärlekens haf. Föräldrarnes missnöje, slägtingarnes hat och förbannelse betyda intet emot en kyss af älskarinnan, så ringa och föraktad hon än är. Si sådan magt har kärleken, att vrida nacken af förnuftet: Och man kan i alla fall säga om en sådan kärlek: »Förnuft, förstånd och vett måst vika alle slätt, här måste sanning vinna. Förnuftet måste duka under passionen.

531. Betrakte vi nu en sådan kärlekshandel i den äkta kärlekens ljus, så måste grefven hafva handlat rätt, då han funnit torparflickan älskvärd, i och för hennes personlighet. Det kunde möjligen vara endast hjertats egenskaper, som han älskade. Och då var kärleken icke grundad på beräkningar. Erfarenheten har tusende gånger

bekräftadt den sanningen, att äktenskapets lycka och sällhet beror icke på börden, rikedomen och talangen, utan på kärleken allena till personen.

532. Älskarens förnuft har fått den uplysningen af kärlekens anda, att den rena äkta kärleken är den enda sanningen i lifvets dröm, emedan han finner sin lycka och sällhet i kärlekens njutning. Och så vida den äkta kärleken icke innebär något ondt eller syndigt, så bör också denna lycka eftersträfvas, så vida kärleken är den enda naturliga passion, som något nedstämmer de nedriga passionerna, egoism, ambition och egennytta, äfven som kärleken strider emot vreden och hatet. Men de höga föräldrarne, som äro beherrskade af börds stoltheten, egennyttan och ambitionen sätta sig med all magt emot en sådan kärleks handel, emedan den strider emot deras förnuft.

533. Och filosofen måste väl äfven medgifva, att det gifves sådana fall, då passionen till den grad förblindar menniskan, att den betager henne förnuftets rätta bruk. Men om en man af värde, drifven af passionernas yra förnedrar sig till den grad, att hans kärlek faller på honom ovärdiga föremål, så kan detta icke tjena till allmän regel, för den menskliga sammanlefnaden. Derföre böra sådana exempel afskräcka hvar och en från passionernas vilda yra, och lära menniskan att styra sina passioner. Sådant språk måste den hafva, som vill grunda ett lyckligt äktenskap på förnuftiga beräkningar. Men som dessa förnuftiga beräkningar hafva sin grund i vissa nedriga passioner, hvilka i jämförelse med den rena äkta kärleken äro svartare än sot, så kunna vi icke gilla de filosofiska romanerna, emedan de innehålla en falsk lära i kärlekens ordning.

534. Kärleken är i många fall så blind, att den föraktar alla förnuftiga beräkningar för lifvets bärgning, men hvad är lifvet utan kärlek? Utan tvifvel tomt, och utan innehåll. Men den naturliga kärleken är åtminstone en neutral passion, som tyckes vara inplantad af Skaparen. Menniskan var icke skapad för egoism, egennytta och ambition, hvarpå de förnuftiga beräkningame grunda sig, men för kärlek var hon skapad, emedan denna drift finnes hos alla lefvande varelser. Således kan kärleken i sig sjelf icke anses för något ondt. Ty menniskan har samma moraliska karaktär, om hon är kär, eller icke kär.

535. Men derutinnan är den passionerade kärleken skadlig, om den till den grad förblindar menniskans förstånd, förnuft och alla sinnen, att hon icke besinnar, hvad hennes frid tillhörer, hvarken i lekamligt eller andeligt hänseende. Kärleken kan å ena sidan quäsa egoismen till den grad, att den stolta mannen måste böja sig i stoftet för sin älskarinna, men å andra sidan stegras egoismen, såsom man ser hos villrens tjuren och andra tjurar. Kärleken nedtrycker ambitionen, så att de älskande kunna fördraga många smädelser för sin kärleks skull; men å andra sidan stegras ambitionen, så att älskaren icke kan tåla, att någon kallar honom eller hans älskarinna för hora. Kärleken undertrycker egennyttan till den grad, att de älskande kunna umbära många bequämligheter, för att få tillfrids ställa den rådande passionen. Men å andra sidan stegras egennyttan så, att många verldsbekymmer följa med kärleken.

536. Under allt detta har förståndet ingen magt, att dämpa, quäfva eller undertrycka passionen. Den som är kär, har giftas tankar: kärleken skrufvar om tankame, och gifver förståndet en alldeles ny tankegrund. Detta bevisar, att förståndet icke har den sjelfständighet, som filosofen menar. Förnuftet är icke heller såsom filosofen menar, en herrskande princip i menniskan: alldenstund det kan förblindas af kärleken. Men kan det förblindas af en passion vist kan det förblindas äfven af andra passioner, till ex. brennvinspassionen, som är alldeles oförnuftig. Filosofens förnuft kan förblindas äf egenrättfärdighet; men om förnuftet kan förblindas af omoraliska passioner, vist kan det äfven uplysas af moraliska passioner.

537. Sätter man nu uppenbarelsen i kärlekens ställe: så skall förhållandet blifva det samma, med den skilnad, att en annan passion än kärleken har skrufvat om tankarne hos bibelförfattarena, men den som vill förstå uppenbarelsen rätt, måste vara beherrskad af samma passion, som profeterna, evangelisterna och apostlarne; d. v. s. han måste hafva fått uplysning af den Heliga anda. Men huru mången är det nu, som har fått upplysning af den Hel. Ande? Den som blifvit gripen af en moralisk passion anses för en svärmare, och villoande. Men den som är beherrskad af djefvulska passioner, han är klok och förståndig, och kan vara äkta lutheran.

538. Luther säger: »Alla våra trosartiklar äro så höga, att ingen

menniska kan fatta dem utan den Hel. Andes nåd och ingifvelse. Jag vittnar och talar derom såsom en, dender icke erfarit litet, och vill du äfven förvissa dig derom, så tag en trosartikel, hvilken du vill, om Christi menniskoblifning, om upståndelsen o. s. v. Och vill du fatta den med ditt förnuft, så får du ingen i behåll.»* [* Luthers Kynkopostilla; pred. på påskmåndagen. Citatet troligen hämtat ur N. Ignell a. a. s. 8 f.] Här talar Luther om det naturliga förnuftet, som vill fatta aillting objectivt, emedan det icke kan fatta uppenbarelsen subjectivt. Det finns ännu i naturen många hemligheter, som menniskan måste tro, utan att kunna begripa, till ex. den naturliga aflelsen, hvilken alla fysiologer försökt att utgrunda och förklara, men hittills förgäfves. Men rationalisten vill förkasta den öfvernaturliga aflelsen, emedan han omöjligen kan fatta den med sitt förnuft. Huru kan han tro den naturliga aflelsen, då han icke kan begripa den?

539. Om menniskan vill fatta uppenbarelsen objectivt, d. v. s. med förståndet, förnuftet och viljan så får hon ingenting i behåll. Men vill hon fatta uppenbarelsen, så måste hon fatta den med hjertat, först, och sedan försöka, om hon kan fatta den med förståndet. Innan man fatta kan kärleken med förståndet måste man först hafva fattat den med hjertat. Så förhåller det sig äfven med uppenbarelsen. Men för en sådan upfattning af uppenbarelsen måste menniskan hafva ett sinne eller ett organ. Den som springer efter konor kan icke fatta ej heller fattas af den rena äkta kärleken, emedan Ihan slösar bort sitt kärleksämne på den sinliga vägen.

540. Detta är en orsak, hvarföre äktenskapet föraktas i den civiliserade verlden. Den som springer efter konor hans hjerta blir aldeles tillyckt för den äkta kärleken. Han står emot kärlekens verkningar. Han förhärdar sitt hjerta emot kärlekens anda. Han försätter sig med flit i ett sådant nedrigt tillstånd, att ingen äkta kärlek kan bita på honom.

541. Så förhåller det sig äfven med förnuftet och uppenbarelsen. Den som följer det naturliga förnuftets ingifvelser, han horar med verlden, och kan således icke fatta den höga njutning, sam uppenbarelsen tillbjuder honom: han försätter sig i ett sådant förhärdadt tillstånd, att han icke kan fatta uppenbarelsen subjectivt. Derföre vill han fatta den objectivt. Rationalisten menar derföre, att man bör fatta allting med förnuftet. Men se det blir lögn.

542. Menniskan har fått 5 sinnen, med hvilka hon förnimmer naturens uppenbarelse från olika synpunkter. Skulle hon icke hafva fått mer än ett sinne för upfattningen af andeverldens fenomener? Men om någon genom ensidig bildning uppöfvar ett sinne, och låter de andra sinnena, genom brist på öfning, förfalla i overksamhet: då vill hon med det öfvade organet fatta och förnimma allting, som skulle fattas af alla organerna tillsammantagna. Om hon till ex. upöfvar synsinnet allena, då vill hon se, huru ljudet höres, huru maten smakar, huru stink spiritus luktar, huru elden käns.

543. Ja se! på det viset vill också rationalisten fatta uppenbarelsen med ett enda inre sinne, eller med det organ, som han ända ifrån scholtiden upöfvat. Han vill fatta hjertats känslor objectivt, emedan han icke har något organ, hvarmed han kan fatta dem subjectivt: Och när det icke vill gå i lås, då ger han alltsammans på en båt och säger om uppenbarelsen liksom förstånds menniskan om kärleken: galenskap, pladder, orimlighet; eller sådant är bara svärmeri, vidskepelse, fanatism, o. s. v.

544. Låtom oss nu se huru rationalisten bär sig åt, när han får uti Bibeln. Jo! först tuggar han, så kjermtar han, och så mal han sönder hvartendaste korn på förnuftets handquarn. Han evaderar, commenterar, accommoderar: allt hvad han icke kan fatta med det starrblinda förnuftet, det skräder han bort såsom odugligt, och resten försöker han ändteligen att svälja; men ändå vill det icke gå ner. Hvårföre? Emedan han icke kan fatta uppenbarelsen subjectivt, d. v. s. med hjertat, så försöker han, att fatta den med förståndet, och när han känner, att det blir för hårdt, att tugga på, så spottar han ut alltsammans, och säger: detta här är ingen mat för Måns: det kan passa för skräddare, men icke för skomakare.

545. I våra uplysta tider behöfver man icke fatta uppenbarelsen så, som reformatorerna fattade den. Deras sätt att förklara Bibeln, kunde passa för den tidens barbari. Nu har man fått helt andra verldsåsikter: andra samhällsförhållanden, hafva kommit genom den stigande uplysningen, så att en ny reformation är påkallad af tidens kraf. Vi lefva nu icke mera i de menlösa tiderna, då man antog alla prestlögner för sanning. Uplysningen och civilisationen är den märr hvarpå förnuftet rider. Men det är nästan för sent, att komma fram med en förnufts religion, sedan verlden varit christnad i nära två tusen år.

546. Man kan sluta af de rådbråkningar som uppenbarelsen genomgått på förnuftets väderquarn, att uppenbarelsen när den fattas objectivt eller med det naturliga förnuftet blir slutligen en myth. Var så god och vänd om skofveln min gunstige herr rationalist! Försök att fatta uppenbarelsen med hjertat först så kommer den nog sedan förädlad till förståndet, förnuftet och viljan. Men vill ni ändå envisas, att fatta uppenbarelsen med förnuftet, så kommer den alldrig till hjertat, nej alldrig, hvarken i denna, eller i den till kommande verlden.

547. Bäst vore likväl, om nu tidens pietistiska rationalister demaskerade sig, och det torde icke heller dröja allt för länge, innan de låta masken falla. Ty ingalunda är det deras mening, att reformera den gamla trosläran på grund af Bibeln, hvarifrån de tidt och ofta hämta bevis för sina rationalistiska sattser. Deras mening är, att stifta en alldeles splitter ny förnufts religion, för att få bort presterna ifrån all inblandning i statens angelägenheter. Detta var ändamålet med Straussens utgifvande i Sverrige.

548. I thy fall min gunstige förbunds broder vill jag gifva dig ett gått råd. Rif ner korset, bränn opp Bibeln, res opp tempel åt förnuftet, bestänk förnuftets altare med alla konungars, presters och ädlingars blod: drick sedan förnuftets och frihetens skål uti offerblodet, och ropa till den bloddrypande massan: skål mina herrar, skål för förnuftet och friheten! Ja se! på det viset min gunstiga herre, kan ni snarast få er vilja fram, som är, att läska er törstiga strupe med menniskoblod, för att sedan få regera i folkets och frihetens namn. Men akta er noga min herre för guillotinen. Kom ihåg, huru det gick med frihetens hjeltar i förnuftets herradöme.

549. Under allt detta tiga väktarena på Zions murar, som stumma hundar. De tyckas alldeles icke veta, hvad tiden lider. Medan frihetshjeltarne utspy sin galla på religionen, och gjuta in sitt ormaetter i folkets hjertan, stå dessa isterbukar på predikstolen, och rackla opp ur sin ihåliga strupe en gulgrön smörja af scholastisk lärdom och bibelspråk. De krama bondgummornas tårkörtlar, liksom man kramar ett vinbär mellan tummen och pekfingret; de försöka att mjuka opp de naturliga känslorna, och sätta gammel Adam i ljumma bad; de mjölka mycket behändigt de naturliga känslojufrens [?] spenar, för att få sig en tår, och med detta mjölkande mena de sig hafva upfyllt allan rättfärdighet.

550. Men med den vanliga predikomethoden åstadkommes ingenting annat än en hund religion. Mången är blödig, när presten predikar vackert, men ingen väckelse i samvetet, ingen förändring i hjertat följer deraf. Man gråter i kyrkan, och skrattar bakom kyrkan, man är gudfruktig i kyrkan och ogudaktig på krogen. Man sjunger psalmer i kyrkan och horvisor bakom kyrkan. Man är blödig i kyrkan och horar bakom kyrkan. Men i det hela är den nu rådande hundreligionen sämre än den gråa hedendomen. Ty våra hedniska förfäder voro långt framom oss uti sedernas enkelhet och enfald.

551. Likväl var det i moraliskt hänseende, som christendomen skulle omskapa verlden. Hvad har nu hedna verlden vunnit, sedan den blef christnad? Inquisition, religions krig, autodafeer. Var det icke uppenbarelsen som, skulle uplysa verlden om dess dårskap? Visserligen; men uppenbarelsen fattades icke med hjertat, utan med förnuftet, och blef såsom sådan först ett påfvedöme och sedan en myth.

552. Så snart religionen blef en död bokstaf så snart den uphörde att vara, hvad den var i början, nemligen en moralisk passion, så förföll verlden uti ett ännu sämre tillstånd, än den var före christendomen. Ingalunda kan en förnufts religion i förening med civilisationen ersätta den lefvande christendomen. Historien har redan visat hvad en förnufts religion kan uträtta i ett civiliseradt land, och torde ännu komma att visa flera prof, innan verldens stora drama är utspeladt.

553. Det moderna religions föraktet kommer mycket af den ensidiga bildning, som nu meddelas i alla våra uppfostringsanstalter. De gå ut på, att uppöfva minnet och förståndet; men för hjertats bildning finns ingen uppfostrings anstalt. Kyrkan var ursprungligen en bildnings anstalt för hjertat, men nu tyckes den snarare vara en uppfostrings anstalt för buken. När man sålunda upöfvar förståndet och minnet, men försummar hjertats bildning: då är det icke underligt, om uppenbarelsen, som är ett hjertats verk, kommer att stå i strid med förnuftet, och blir slutligen en myth.

G.G. Hvad är förnuftet?

554. Förnuftet betraktas af filosofen såsom den förnämsta själsförmögenhet, som menniskan eger, icke blott såsom en sjelfständig förmögenhet, utan såsom en herrskande princip eller som en kraft, som bör beherrska hela menniskan, ehuru få menniskor kommit till förnuftets rätta bruk. Vi äro emellertid icke förpliktade, att taga förnuftets innehåll och omfång i den mening eller så vidt och bredt eller med de egenskaper och functioner, som filosofen tillegnar det.

555. Ty i filosofens skalle kan förnuftet vara mycket och mångt. Det kan vara både receptionsorgan, och susceptionsorgan. Det kan vara både sinne för det gudomliga och det gudomliga sjelft, eller den gudomliga principen i menniskan. Petrelli vågar väl icke uttryckligen uttala sin hemliga aning, att förnuftet är identiskt med det gudomliga sjelft. Men långt ifrån erkännandet af sin gudomliga natur är han icke, då han uti §. 247 anförer följande.

556. »Förnuftet är förmågan af idéer men icke blott receptivt bemärkande, upfattande de osinnliga principerna, idéerna, ur hvilka all sinnligt förnimbar essentialitet och vitalitet i naturen framgår; utan det (förnuftet) är en med dessa principer befryndad kraft, som i sig bär och rör dessa principer, idéer.»* [*Petrelli: a.a. § 247 II s. 126.] (Allt så är förnuftet en med det gudomliga befryndad kraft.)

557. »Genom förnuftet äro vi universella, ingående i det hela, genom fri kärlek dermed sammanbundna, fatta vi allt i dess fullhet, införlifvas med, och gå upp i det allmänna.» * [*Petrelli: a.a. § 247 II s. 126.] NB. Enligt Petrellis terminologi, betyder det universella och det allmänna det samma som det gudomliga. Alltså är det hans mening, att vi genom förnuftet äro gudomliga, och genom den fria kärleken dermed sammanbundna. Ehuru förf. söker beslöja sin innerliga öfvertygelse, genom en ordställning, som skulle låta mindre stötande, har han dock gjort sin hemliga egoism så pass genomskinlig, att man kan af hela sammanhanget märka, att han genom förnuftet anser sig vara, om icke just Gud sjelf, dock likväl närmast Gud, eller med ett ord gudomlig.

558. För att bevisa, att menniskan genom förnuftet är gudomlig, hade han gerna kunnat anföra några språk ur Bibeln, till ex. »I

ären gudar.» Joh. 10: 34. »Vi äro af Guds slägte.» Apostla.gern. 17: 28. »Att I mågen blifva delaktige af Guds natur.» 2: Petr. 1: 4. Och detta allt genom förnuftet naturligtvis, hvilket kan styrkas af 1. Petr. 2: 2. hvarest to logikon gala, blifvit öfversatt med »förnuftets mjölk». Egentligen borde to logikon gala, öfversättas med det gudomliga ordets mjölk, då logos i Nya Testamentet betyder ord.

559. Förnuftet är i filosofernas skalle en gudomlig kunskaps källa, hvarutur dessa verldsvise kunna ösa sanningen med samma ofelbarhet, som den enfaldige ur Bibeln. Men lyckligtvis har icke förnuftet ännu blifvit någon gudomlig kunskaps källa i den allmänna opinionen. Den enfaldige måste betrakta förnuftet sådant det är i det allmänna lefvernet. Filosofen tnå gerna uphöja förnuftet till gudomlig rang, heder och värdighet; han må göra förnuftet till en gudomlig kunskaps källa, till en princip för all både sinlig och öfversinlig kunskap. Men vi måste betrakta förnuftet efter den måttstock, som historien gifver oss. Vi måste betrakta resultatet af förnuftets storverk i det allmänna lefvernet, i den politiska lagstiftningen, i dess förhållande till christendomen, i den så kallade sunda moralen, och i lifvets vigtigaste ögonblick.

560. Då visar sig förnuftet i första hänseendet oefterrättligt, i andra hänseendet föränderligt, i tredje hänseendet fientligt, i fjärde hänseendet falskt, i femte hänseendet odugligt. Det visar sig af historien, att passionerna bestämma de flesta menniskor till handlingar, som strida emot förnuftets fordringar: förnuftet, som anses vara den gudomliga principen i menniskan, kan icke hämma, mycket mindre tillintet göra den öfverhandtagande demoralisationen. Denna demoralisation är nu störst, då man som mest lofordar förnuftets gudomliga natur: då man faller neder, och tillbeder det stora belätet, just då visar sig demoralisationen såsom en karrikatur af civilisationen.

561. Var det icke förnuftet, som skulle utrota all osedlighet, och stifta ett himmelrike på jorden? Rationalisterna drömma om ett himmelrike på jorden, uti förnuftets herradöme: Men detta himmelrike tyckes alldrig hafva blifvit realiseradt, så framt icke idén om himmelriket i förnuftets herradöme har blifvit realiserad i filosofens hjerna. De gamla filosoferna försökte åtminstone, att praktisera i moralen, men. ibland nyare tiders stora tänkare, har man icke hört omtalas någon praktiserande moral filosof, som skulle

hafva försökt att upnå dygdens höga ideal, eller att upfylla sin moraliska bestämmelse.

562. Hvad har förnuftet uträttat för storverk i den politiska lagstiftningen? I 3000 år har förnuftet arbetat på en lagstiftning, som skulle göra samfundslefnåden så pass dräglig, att icke hvarje tyrann kunde trampa lagen under sina fötter, att icke hvarje tjufpoike kunde eludera lagen. Men huru har det gått med lagstiftningen? Vi stå ännu på samma punkt, som Solon; ja vi stå vida lägre i den vägen än Solon, som var en hedning, ty Solons lagar hafva åtminstone haft den största varaktighet. Alla lagstiftare, som uppträdt efter Solon, hafva haft det missödet, att deras lagar blifvit oduglige efter ett eller annat århundrade. Ju närmare vi komma den så högt beprisade civilisationen, desto kortare varaktighet har en stiftad lag.

562. Anm. Solons lagar hafva egt den största varaktighet, emedan de voro grundade på en »ren naturlig rättskänsla», som var minst grumlad af intressen och passioner. Hvarföre var medeltidens lagstiftning barbarisk? Emedan lagstiftningen var ett verk af de påviska presternas egna intressen. Den canondska lagen ansågs dock innehålla mera rättvisa, än de barbariska lagar, som stiftades af de magtegande furstarne. Dessa beherrskades helt och hållet af sina egna intressen, och de magtegande vasallernas råa egoism, inskränkte monarkernas magtbegär, men kmnade folkets rättigheter i sticket: De af barbarerna (herrarne!) underkufvade folkstammarmes intressen voro icke representerade i lagstiftningen. Endast presterna och adeln hade sina privilegier. I våra tider är lagstiftningen lika föränderlig som opinionsvinden.

563. Lagsamlingen växer i jämnbredd med lagbrotten, och man tvistar ännu om de första villkoren för den menskliga sammarilefnaden. Var det icke förnuftet, som skulle stifta en för alla tider gällande samfundsinrättning, uti hvilken hvarje förnuftig medlem kunde finna sina naturliga rättigheter betryggade och sina naturliga skyldigheter utstakade. Jo vackert har förnuftet betryggadt samfundssämjan. Det visar sig äfven här, att förnuftet stått i passionernas ledband. Den opinions vind, som blåste för dagen har fått gälla som rättsgrund i lagstiftningen. Hvad duger då förnuftet till, då det icke kan bevara stater för krig, icke heller den enskildte för vrångvisa?

564. Man behöfver icke gå längre än till en myrstack, för att lära sig, huru ett samfund bör vara inrättadt. Dessa usla varelser, som vi kalla oförnuftiga, lefva beständigt i grannsämja: de arbeta och träla, för att upfostra andras ungar; men menniskorna, som hetas vara förnuftiga bitas, kifvas, luggas, slåss och slagta hvarandra, som kreatur. Det ser ut, som skulle förnuftet hos menniskan hafva sjunkit ner i magen och småtarmarne.

565. Filosofen invänder, att det icke är förnuftets fel, att den politiska lagstiftningen är ofullständig och felaktig, utan förståndets fel, som icke mägtar fatta förnuftets gudomliga innehåll, samt intressenas, som icke tillåta förnuftet göra sig gällande i den allmänna lagstiftningen. Men då frågar jag: hvad är det för en gudomlig princip, som icke kan göra sig gällande, enär den »vi vocis» måste ega förmåga dertill? Och hvad är det för en gudomlighet, som måste ligga under intressena i allt, ifrån det minsta till det största? Är det så, att intressena styra verlden, och derom vittnar historien, så måste dessa vara den rätta principen för all mensklig handling. Förnuftet ehuru gudomligt, men utan magt, att dämpa och tillintetgöra passionerna, måste stå och gapa, och kan ingenting uträtta till menniskoslägtets förkofran, hvarken i denna eller den tillkommande verlden.

566. Och på hvilken punkt står det naturliga förnuftet i sitt förhållande till christen domen? Utan tvifvel borde förnuftet tillegna sig allt det goda, som finns i religionen, i synnerhet nu, då rationalisterna upträda såsom religionens försvarare, emot presterna, som vilja fjettra förnuftet, att det icke får tänka fritt. Förnuftet är; icke allenast helighetens organ, utan äfven dess princip. Det är såsom gudomlig princip sig sjelf mägtigt, och såsom förmåga af idéer, är det äfven de religiösa idéernas princip, eller ogrumlade källa, hvarifrån menniskan får tillfrids ställa de religiösa behofven.

567. Mången rationalist har påstått, att förnuftet sprider ett klarare ljus öfver alla menskliga förhållanden än Bibeln, som är mystisk; och i allmänhet finns ingenting i uppenbarelsen, som icke förnuftet längesedan insett, och fattat, så snart uppenbarelsen förklaras i enlighet med förnuftets fordringar. Men det värsta är, att det väsendtligaste i religionen till ex. den »kännbara försoningen» är så förborgadt för förnuftet, att ordet försoning alldrig förekommer

uti rationalisternas skrifter; så mycket mindre kunna en sann ånger och bättring höra till religionens väsende, som dygden allestädes antages såsom tillräcklig till menniskans moraliska förädling.

568. Rationalisterna känna icke sin förnedring; de kunna icke medgifva, att förnuftet är förblindadt. Deras förnuft är oåtkomligt af synden; det kan icke besmittas af det onda. De påstå, att förnufts själen är utan synd genom den moraliska viljan, som alltid vill det goda och förnuftiga. Rationalisten tillegnar sig allt det goda, som finns i christendomen, men stöter ifrån sig, allt det onda, som finns i menniskonaturen. Förnuftsmenniskan tycker sig vara närmast Gud i helighet och dygd: kärlek, helighet, och dygd äro hennes egna verk, men synd, brott, last angå henne icke. Hon är således helig och syndfri.

569. Men historien bevisar, att förnuftet varit och är förblindadt af nedriga passioner, som göra detta förblindade förnuft till den lefvande christendomens fiende. Hvilken har varit hätskare mot den uppenbarade religionen, än rationalister, naturalister och deister, i det 16, 17, och 18 de århundradet. Hvilken har mera arbetat på att undergräfva all religion i de bildade klassernas hjertan, än just dessa rationalister, genom hvilka verlds tyrannen ingjutit sitt ormaetter i folkens hjertan?

570. Men 19 de seklets fritänkare äro till och med pietistiskt sinnade. De taga läsare och pietister i försvar emot inquisitionen: de yrka på allmän tolerans. I Sverrige yrka de conventikel plakatets uphäfvande, såsom vi sett i Aftonbladet vid åtskilliga tillfällen. Vi äro likväl öfvertygade, att de tala för sin sjuka mor (rationalismen) när de yrka tolerans, men vi äro öfvertygade, att förnuftet bör få tänka fritt i rationalismen, lika som hjertat bör få röra sig fritt i pietismen.

571. Men visste rationalismen, hvilken farlig fiende pietismen är till rationalismen: kunde rationalisterna ana, att pietismen höjer menniskan öfver alla jordiska intressen, kunde de föreställa sig, att pietismen undergräfver den naturliga menniskans heliga intressen och föraktar den köttsliga frihet, för hvilken rationalisterna äro färdiga att offra lif och blod: då skulle man få se, hvilka förfärliga grimacer rationalismen skulle göra emot pietismen. Man skulle få se det gudomliga förnuftets galla spruta ut genom mun och näsa.

Ormaettret fräser i deras ådror, och siprar ut mellan tänderna, när de läsa dessa blad.

572. Men i den allmänna sunda moralen måste väl förnuftets gudomliga rätt erkännas. Här visar sig förnuftet, som en princip för allt ädelt och godt. Det moraliska elementet tillhör uteslutande förnuftet, och uppenbar sig der under form af idéer, nemligen idén om det sanna, idén om det goda, idén om det sköna och idén om det fullkomliga. (Petrelli § 202)* [*Petrelli: a.a, I s. 103.] Förnuftet är så rikt på idéer om det sanna, sköna, goda och fullkomliga, att det icke kan uttömmas af förståndet, hvilket ur denna gudomliga kunskapskälla får hemta de herrligaste materialier till en sund moral.

§. 572. Prof. Boström medgifver att »alla våra rättigheter äro intressen». Monne icke äfven den lagstiftning, som skall betrygga hvar mans rätt, hafva sin grund i intressena? Lagstiftningen hörer till det praktiska förnuftet (förståndet) som af det »theoretiska förnuftet (idéerna om rätt och orätt) skall hämta materialierna för lagstiftningen: Men om det theoretiska förnuftet innehåller falska idéer, om det rätta, så kan det praktiska förnuftet icke rätta dessa falska idéer; utan måste stifta lagar enligt rättvisans idé: det vill säga i öfverensstämmelse med den passion eller det »intresse», som är den herrskande i lagstiftarens personlighet. Detta kan man sluta af Boströms monarkiska stats lära.

573. Emellertid förefaller oss moralfilosofin temmeligen fattig, då den ställer en rättighet emot hvarje plikt, hvarigenom moralen blir lika med noll. Om vi skulle medgifva, att plikter hafva sin grund i den allmänna rättskänslan, så är det likväl tydligt, att rättigheterna hafva sin grund i egoism, egennytta och ambition, hvadan ock enligt allmänna lagen, som är ett uttryck af naturrätten, ambitionen, eller äran betraktas som en rättighet, hvilken menniskan får kräfva ut af andra, genom lagen.

574. Genom en sådan naturrätt, som grundar sig på pligter och rättigheter, eller på »Jus talionis», kunna icke allenast vanliga krig stater emellan blifva rättmätiga, såsom grundade på moralisternas naturrätt, utan äfven religions krig och revolutioner kunna blifva rättfärdigade genom naturrätten, som bjuder, att menniskan har rättigheter: att försvara sig; om det ock skedde på bekostnad af en annans lif. Här har egenrättfärdigheten inspirerat förnuftet; och i detta förnuftets ljus är den hedniska naturrätten utarbetad.

575. För hedningar, som sakna uppenbarelsen, kan en sådan moral vara passande, som grundar sig på pligter och rättigheter, ehuru det tydligen visar sig, att en sådan moral är lika med noll. Om ock någon kunde efterlefva en sådan lag, som moralisterna stifta i det naturliga förnuftets ljus, blefve dock denna lagens hållande endast en negativ dygd emedan viljans frihet i det naturliga tillståndet är endast negativ, såsom vi ofvanföre visat: Men i christendomens ljus visar sig lagens hållande, såsom alldeles omöjlig, hvadan ock den christna moralen borde framställas så, att Gud har beslutat allt under synd; att ingen kan uppnå dygdens höga ideal, att menniskans pligter icke äro begränsade af några rättigheter, att viljan är ofri i andeliga ting, och att endast nåden kan göra menniskan skuldfri.

576. Betrakte vi nu det naturliga förnuftet i christendomens ljus, så finna vi, att det är förmörkadt och förblindadt af passioner: det har ingen sann kunskap om Gud och andeliga ting. Det theoretiska förnuftet innehåller icke rena idéer om menniskans onda natur, emedan det är inspireradt af egenrättfärdigheten, som är en rådande passion hos alla filosofer. Den har gifvit alla moralister materialier till läran om menniskans pligter och rättigheter, hvarigenom deras moral har blifvit lika med noll.

577. Och hvilka herrliga förmoner har förnuftet att lofva menniskan i lifvets sista ögonblick? Utan tvifvel samma herrliga förmoner i sin högsta stegring, hvilka det naturliga förnuftet anser för stort, skönt och herrligt redan här i lifvet: såsom ära, sjelfständighet, frihet, dygd, visdom, helighet, m. m. Om man gifver hvar och en af dessa herrliga förmoner sitt rätta namn så förstås med ära, ambitionens tillfridsställande, eller äregirigheten, i hvilket afseende alla verldens så kallade stora män skulle anses för de saligaste andar i evigheten.

(Troligen anm. till § 577.) [Man har sett exempel på] hedningar, som gått döden till mötes med stor sinnesstyrka, med fullkomligt själslugn, och vi skulle gerna önska både Sokrates, Titus och Lucretia ett rum i himelriket, om det skulle vara möjligt, att tänka sig en salighet utan försoning med Gud. Biskop Franzén tyckte det vara synd om hedningarne om de skulle bldfva osaliga för sin oförvållade okunnighet om christendomen; och biskop Martensen går så långt i sin medömkan, att han påstår uti sin Dogmatik §. 111, att ingen hedning kan fördömas för sin oförvållade okunnighet om christen-

domen. Alla döpta hedningar äro benägne, att ursägta sina trosförvanter; men apostelen Paulus visar ju, att hedningarne icke dömas för sin oförvållade okunnighet, utan derföre, att de icke lydt samvetets röst, icke lefvat efter den kunskap de haft eller kunnat hafva, om Gud och andeliga ting. Rom. 2: 14. 15. hvarest samvets lagen förutsattes vara bekant för hedningarne, jämför då Rom. 2: 13, (meliora scientes deteriora sequimus) med Rom. 2: 12. hvarest alla, som utan lag, d. v. s. utan kunskap om uppenbarelsen, syndat hafva (neml. emot samvets lagen, hvilken de kunde) blifva förtappade. Hade nemligen hedningarne vinlaggt sig om samvets lagens efter lefnad, så hade de lika som Sokrates kunnat komma till en sådan sjelfkännedom, att menniskan icke kan uppfylla lagens fordringar, och att menniskan »ufan en sänd rådgifvare från himmelen icke kan bedja rätt». Se Sokrates samtal med Alcibiades om bönen. Cornelius som omtalas i Apostlagerningarne hade kommit så långt i sjelfkännedom, att kunskapen om Christi försoning saknades blott. Cornelius var redan väckt i stort bekymmer om sin själs salighet; han stod just på den punkten af väckelsen, då menniskan känner att hon genom egen rättfärdighet icke kan erhålla samvetsfrid. Han bad ifrigt, och hans bön blef redan hörd, så till vida, att engelen underrättade honom om den man, som kunde predika om tron på Christum. Hvarföre predikade icke engelen om Christum?

[Han kunde det] icke derföre, att försoningen är en hemlighet, den ock Englomen lyster se?

578. Till exempel: Alexander Magnus, Caesar, Napoleon; dito verldens stora poeter, hvilka ännu prisas och berömmas af efterverlden, såsom Homeros, Virgilius, Göthe, Tegnér, m. fl. Vidare verldens stora tänkare hvilka mägtigt ingripit i verldens bildning, såsom Plato, Aristoteles, Kant, Leibnitz, Hegel m. fl. Vidare alla frihets hjeltar, som befriat verlden ifrån tyranni och förtryck, såsom Brutus, Marat, Robespier. Och slutligen alla dygde mönster, som gifvit samtid och efterverld exempel af en fläckfri vandel, till ex. Sokrates, Titus, Lucretia. Med ett ord, alla stora personligheter, som upträdt på verlds theatern, såsom hjeltar, skalder, tänkare, konstnärer, demagoger, sångerskor, taskspelare, dansöser m. m., åt (hvilka efterverlden uprest ärestoder, och hvilka på ett eller annat sätt befrämjat menniskoslägtets jordiska vällefnad, skulle nu efter förnuftets beräkningar vara de saligaste andar i evigheten. Ty

hvad skulle väl annars den jordiska storheten tjena till, om man icke finge hysa den öfvertygelsen, att allt hvad stort och herrligt är på jorden, måste vara ännu större och ännu herrligare i evigheten.

§. 578. Anm. Men hvad skola vi säga om dem, som dö med skenbart lugn i medvetandet af upfylda pligter? De säga vanligen: mitt samvete anklagar mig icke. Jag har gjort hvar man rätt och när jag gör hvar man rätt, så behöfver jag icke frukta för efterräkningar. »Om Gud dömer mig, så är han orättvis.» »När menniskan gör allt hvad hon kan till sin förbättring, så är Gud ansvarig för hennes själ om hon blir osalig.» Sådana kärnspråk får man höra ännu i dag, särdeles bland de bildade klasserna. Item: »om den mannen har blifvit osalig, så blifva vist alla osaliga. Han har icke allenast gjort hvar man rätt utan han har äfven gjort mycket godt åt de fattiga.» Dessa de efterlefvandes omdöme om den afledne verldsträlen klingar förträffligt och bekräftas af den ofta citerade rationalistens (A. A.) ord: »När meniskan upfyller sina pligter emot sina likar och djuren, så behöfver hon icke känna andra lagar eller försoningsverket.» Men om dessa stolta fritänkare ord verkeligen innebära en sanning: då behöfs i sanning ingen kunskap om försoningsverket. Och om egenrättfärdigheten kunde tjena till salighetsgrund, då behöfdes i sanning ingen Frälsare, ingen satisfactio vicaria, ingen ånger, ingen bättring, ingen försoning. Så långt kan egenrättfärdigheten gå att han verkeligen kan skänka sina anhängare samvetsfrid, och ett skenbart lugn. Men det ligger dock en förunderlig motsägelse deruti, att man först antager den sattsen, att Gud är rättvis och sedan påstår man, att Gud är orättvis om han dömer egenrättfärdigheten. Han måste då klaga öfver orättvisa och säga: »Herren handlar icke rätt med oss.» Det är just detta, som djefvulen påstår, att han blifvit orättvist dömd. Ty han kan icke öfverbevisas om något brott. Han måste vara Guds barnas åklagare natt och dag. (Se Hjobs bok). (Oläsligt.) ... trösta sig dermed, att djefvulen tar dem i försvar, och skänker dem samvetsfrid.

579. »För menniskan bör döden ej vara undergång, utan öfvergång, en metamorfos, hvarur det högre lifvet bör framgå till sin förklaring.» (Petrelli).* [*Petrelli: a.a. § 488 II s. 129.] Det faller icke filosofen in, att denna öfvergång till ett annat lif, kan vara en sådan metamofos, som ställer den menskliga storhetens nedrighet i den klaraste dager. — Petrelli säger: »Äfven vid en lätt död, brukar

inträda en föregående genomgripande pröfning, en viss ängslan och bedröfvelse af andelig art.» — Hvad betyder den pröfningen? Kan icke det uplysta förnuftet förekomma en sådan pröfning, som bevisar att den naturliga menniskans öfvertygelse om ett bättre lif, icke lärer vara så väl grundadt.

§. 579. Anm. Petrelli fruktar icke för döden, men Martensen målar döden i svarta färger; påstår att döden är »onatur i naturen för ett personligt väsende, hvilket bekräftas af den fasa, som menniskan hyser för döden: han menar, att Gamla Testamentets troende hade blott en dunkel aning om »den sorgliga vistelsen i Scheol» och citerar Ps. 6: 6 »ty i döden tänker man intet på dig: ho vill tacka dig i helvetet?» Det är icke underligt om Martensen som alldrig varit hvarken i helvetet eller himmelriket måste låna eld ifrån afgrunden, för att tyda språk i det starrblinda förnuftets ljus, till sin egen fördel, eller så att det passar in i hans system. (Dogmatiken § 111.)* [*Martensen: n.a. § 111.] När David under sin bättringskamp var sjelf i helvetet, det vill säga i samvetsqual, så kände han tydligen, att han uti helvetet icke kunde tänka på Guds nåd, icke heller tacka Gud för hans nåd: men deraf följer icke, att David uti sitt benådade tillstånd hyste samma tanke om vistelsen i Scheol. Den allmänna folktron har blifvit på flera ställen uttryckt och förklarad i Gamla Testamentet, när det heter om David och andra troende »han blef samkad till sina fäder». Det vill efter Frälsarens ord säga: »han blef förd av englarne i Abrahams sköte, d. v. s. till de saligas boningar. Det är sannt att Abraham och rika mannen vistades båda i Hades samt att Samuel sade til Saul: »I morgon skall du vara när mig i Scheol», d. v. s. i de dödas rike. Men deraf följer icke, att de troende vistades i det »sorgliga Scheol», uti en olycksalig sinnes stämning i mörker och okunnighet om Gud, om Christi försoning eller att de voro i otro och förtviflan. Enligt Nikodemi evangelium fanns endast Enos och Elias i paradiset före Christi död. Detta evangelium förråder mer än vanlig bekantskap med tillståndet efter döden: kanske var det en andeskådare, en Svedenborgian, som sjelf skådade in i andarnes rike, som skref denna roman. Man kan ju icke neka, att Svedenborg var en andeskådare men deraf följer icke, att Svedenborgs eller Nikodemi evangelium är en gudomlig uppenbarelse ty det heter, »pröver andarne om de äro Gudi».

580. Eller hörer en sådan pröfning endast till undantagen, som

nämnes i §. 488. hvarest orden lyda: »enskilta menniskor kunna finnas, som ej lefva i kärlekens lif, och som förkasta tron på Gud, odödligheten.» m. m., aktande kunskapen om det öfversinliga, såsom en illusion.* [*D:o s.130.]» Denna beskrifning inträffar endast på några få, de argaste tviflare, hvilka lyckligtvis höra till undantagen.

(Oläsligt. Antagligen anm. till § 580.) . . . emedan de hafva den tron, att »döden befriar själen från de kroppsliga banden». Emot dem ställer nu Martensen loc. at. den frågan: »Till hvad ändamål infördes själen in i denna kroppslighet då . . . kroppen är till och med ett hinder för själens frihet.»? Martensen har således alldrig känt, att kroppsligheten är ett hinder för själens frihet. Han har icke haft något klart medvetande af skilnaden emellan idéns frihet och substansens, själsväsendets frihet. En idea realis non substantialis (se afdelningen FFF.) är visserligen friare än idea substantialis, och om idén tages i stället för substansen, så kännes det, som om idén vore fullkomligt fri, och oberoende af organismen, ehuru det är blott en illusion att idén icke är beroende af sin princip. Men genom döden lösryckes icke idén från sin princip, = själen och blir således icke friare efter döden. Men att själen sjelf, eller substansen blir friare, när den lösryckes från de kroppsliga banden, det är någonting, som kan tänkas. Se afdelningen F.F.F. hvarest läran om idéns förhållande till sin princip är afhandlad. I allmänhet hafva theologer och filosofer hoppat öfver denna punkt i metafysiken, och derföre famla de i okunnighet om frihetens orsak och grund; de göra ingen skillnad emellan idén sjelf och idéns grund, eller idéns princip. Om nemligen idén är oberoende af sin princip, så är idén fri. Men om idén är beroende af sin princip, d. v. s. blott en yttring eller verkan af lifvet; så är idén icke fri, utan dess princip är fri. Det är det, som spiritualisterna påstå, att själen eller »anden är fri».

581. Men huru förhåller det sig med den stora fritänkareskaran, som litar på sin dygd, eller på sina vetenskapliga och politiska förtjenster? Dessa alla hafva egenrättfärdigheten till salighetsgrund. Och huru förhåller det sig med den stora hopen bland de enfaldiga, som lita på sin döda tro? Monne icke den ofvannämnda pröfningen i dödsstunden hafva den betydelsen, att de icke äro försonade med Gud? med all sin dygd, med all sin sinnesstyrka, med all sin visdom kunna de icke möta döden utan fasa. Och vi hafva sett, att en

sann christen går döden till mötes med glädje uti en förunderligt uphöjd sinnesstämning.

582. Men så stor är den moraliska förblindelsen, att den dygdigaste, den af verlden mest aktade person, har visat sig vara christendomens argaste fiende, till ex. den berömde kejsaren Trajanus, som af historien är prisad som ett mönster för regenter, men var likväl en fiende till christendomen. Sålänge christendomen är en död bokstaf, kan det naturliga förnuftet någorlunda fördraga liklukten; men så snart christendomen visar tecken till lif, kan förnuftet icke fördraga, den, emedan den uppenbarar sig för förnuftet, som svärmeri och fanatism.

583. Om någon understår sig, att beskylla den stora filosofen, för egenrättfärdighet och andelig högfärd då börjar det gudomliga förnuftet att spruta eld och lågor: ormaettret fräser i alla dess ådror; det fordrar då blod, bål och landsförvisning åt kättarena, som störa samvetsfriden. Då får man först se, att det sig sjelft förgudande förnuftet är tigerartadt, och just då, när det är som mest fördjefladt, anser det sig vara närmast Gud i helighet och rättfärdighet.

584. Vi hafva sett förnuftets storverk teknade med blod, krig, revolutioner och infernalisk grymhet, med tyranni och slafveri i hvarje vrå af verlden, ifrån Abels blod, till terrorismens rykande blodströmmar. Och de som gjort detta hafva allesamman varit begåfvade med förnuft och fri vilja. Men dessa det menskliga förnuftets meriter berättiga icke detsamma, att blifva förgudadt, allraminst på en tid, då demoralisationen ibland massan af folket mera kraftigt än filosofens djupa tankar bevisa förnuftets oduglighet, att hjelpa verlden ur sin moraliska förnedring. Dröm icke om någon lycksalighet i förnuftets herradöme.

585. Filosofen invänder troligen, att förnuftet icke har någon del i de laster och brott, som vidlåda menskligheten. Man får icke skrifva menniskornas passioner på förnuftets räkning. Den som brukar förnuftet rätt, eller hörsammar dess bud, har kraft att tillintetgöra passionerna; men då fråga vi: hvarför är det så få menniskor, som kommit till förnuftets rätta bruk? Som verlden nu ser ut, lär filosofen vara den enda, som kan hålla stånd inför förnuftets domstol. Han allena kan räkna på företräde i förnuftets herradöme.

586. Om förnuftet verkligen är en princip för allt stort, skönt och ädelt i verlden: hvarföre kunna icke filosoferna utveckla denna princip hos massan? Verlden är icke belåten med några få skallar, uti hvilka det theoretiska förnuftet genomträngdt foela hjernmergen. Verlden behöfver ett praktiskt förnuft, som skulle betrygga stater och samhällen, emot passionernas vilda utbrott: och detta praktiska förnuft, hvar finnes det? Så länge filosofen icke kan bevisa, att verlden hittills varit styrd af förnuftiga principer, så länge äro vi berättigade till det påståendet, att filosofernas snack om förnuftets gudomliga natur är bara puder och snömos, ett tomt skryt och sjelfbedrägeri, hvilket har sin grund i egenrättfärdigheten. När filosofen skådar sig sjelf i egoismens spegel, då blir förnuftet gudomligt.

587. Ehuru förnuftets mandater i verlden bevisa, att förnuftet, hvarken i moraliskt, religiöst eller politiskt hänseende är, hvad filosoferna föregifva det vara, en princip för allt godt, stort, skönt och ädelt i verlden, så kunna vi dock icke underlåta, att närmare undersöka grunderna för filosofernas påstående, att förnuftet är den enda sanna kunskapskälla, i allt det, som rör menniskans förhållande till Skaparen.

588. Då filosofen påstår, att förnuftet är »En med de öfversinliga principerna befryndad kraft, som i sig bär och rör dessa principer:»* [*Petrelli: a.a. § 247 I s. 126.] så är det klart, att han betraktar förnuftet, icke blott som ett sinne eller såsom en förmåga, att emottaga intryck af något, utom förnuftet varande öfversinligt, eller andeligt: utan hans mening är, att förnuftet innehåller i sig den öfversinliga, moraliska eller andeliga kraften, hvilket bekräftas af orden: genom förnuftet äro vi universella, d. v. s. gudomliga; men jag finner inga bevis för detta påstående. Det är endast ett resonemang, som man får tro, om man vill.

589. Om det är sannt, hvad Petrelli anför på ett annat ställe (§. 79.) »I förnuftet träder det allgiltiga fram i sin allgiltighet med en fordran, att vara det herrskande i allt* [*Petrelli har och pro allt.] hos individen. Denna fordran är ett böra, som för att verkligen blifva gällande hos oss i sinnelag och gerningar, kräfver någon ting mer, än hvad menniskan af sig sjelf förmår.»* [*Petrelli: a.a. § 79 I s. 42 f.] Uti denna §. antyder nu författaren uppenbarelsens nödvändighet. Men om förnuftet behöfver hämta uplysning af

uppenbarelsen, så följer redan deraf, att förnuftet icke är någon gudomlig kunskapskälla, utan endast ett sinne, som kan emottaga inflytelse af något utom förnuftet varande, vare sig sinligt eller öfversinligt.

590. Väl vet menniskan till en liten del, hvad som bör vara; men hon vet icke, huru detta böra skall kunna fullbordas. Men vi hafva förnummit, att ingen filosof ännu af egen drift, eller af blotta förnuftets ljus insett att försoningen, rättfärdiggörelsen genom tron allena utan gerningar, eller »satisfactio vicaria» är för den fallna menniskan alldeles nödvändig. Tvärt om äro alla tänkare och filosofer foemliga fiender till Christi kors, först och främst i läran om den fria viljan, som är alldeles oförenlig med försonings läran, då det är klart, att fri vilja och allmän brottslighet icke låta förena sig. Sålunda vet filosofen, att menniskan »bör vara» god, dygdig, helig och syndfri, men han vet icke att detta är alldeles omöjligt för menniskan att upnå.

591. Om menniskan vet hvad hon bör vara men är ändå icke, hvad hon bör: så är förnuftets gudomliga kraft, att omskapa menniskan, tillintetgjord. Förnuftet har derigenom bevisat sin vanmakt, att hjelpa menniskan utur afgrunden. — För det andra, när filosofen påstår, att förnuftet är, icke blott ett sinne, utan en sjelfständig kraft, som är sig sjelf mägtig: så har han derutinnan gjort en stor bock i psychologin. Ty förnuftet är endast och allenast ett sinne på hvilket ondt och godt kan verka. Förnuftet kan således emottaga idéer om det goda, om det rätta, om det sköna ocih om det fullkomliga, men det kan icke af egen kraft skapa dessa idéer, utan de komma annorstädes ifrån till förnuftet.

592. Menniskan vet således icke mera, än till en del, hvad som är rätt, emedan förnuftet kan förmörkas och förblindas af passionerna. Ofta tager det naturliga förnuftet felt om det rätta; så att till och med moralfilosoferna motsäga och kriticera hvarandra. Hvarifrån hafva hedningarna fått idén om ett högre väsende? Filosoferna påstå, att idén om ett högre väsende är menniskan medfödd. Men monne en menniska utan apparat till: yttre sinnen och således utan sakmedvetande, kan hafva idé om orsaken till någonting, som icke finns till i hennes medvetande? Paulus är af den tanken, att kunskapen om ett högre väsende bör vara en följd af verldsåskådningen. De äldre theologerna talade om »via causalitatis,

eminentiae och negationis».* [*Jfr A. Bruhn: Compendium Theologiae dogmaticae § 24 s. 37.]

593. Men menniskan är bra fattig på förnufts idéer i det, som angår religionen. Det finns ingen förnufts idé om menniskans förnedring. Ingen tänkare har af egen kraft funnit, att menniskan är af naturen »positive ond». Det finns icke någon, förnufts idé om försoningens nödvändighet. Men filosofen kan icke få någon förnufts idé om försoningens nödvändighet, emedan han menar sig hafva tillräckligt ljus i förnuftet och tillräcklig kraft i viljan, att lyfta sig sjelf utur det förnedrade tillståndet, »genom ett fritt och sedligt förnufts lif».

594. Kära herr filosof! Jag fruktar, att Ni simmar i sjelfbedrägeriets dimmor. Jag fruktar, att Ert stora förnuft är fördjefladt. Jag fruktar, att förnuftet kan vara en grumlad källa, hvarutur Ni hämtar infernaliska lågor i stället för lifsens vatten. Det kan mycket lätt hända, att Ni till följe af en infernalisk illusion, anser det vara en gudomlig stråle i förnuftet, som ingenting annat är, än en gnista från af grunden. Ni vill icke misstänka Er så groft, att hvad som verlden anser för stort, skönt och herrligt, kan vara nedrigt och förbannadt inför Gud. Ty det kan lätt hända, att det, som filosofen anser för en med det gudomliga befryndad kraft är endel af det, som Luther kallar för »djefvulens magt».

595. Emedan förnuftet i fysiskt och äfven i psychiskt samt i metafysiskt afseende är ett sinne, på hvilket både ondt och godt kan verka, så kan förnuftet i ett afseende vara ett organ för allt stort och ädelt, och uti ett annat afseende kan det vara ett organ för allt lågt och nedrigt. Det kan emottaga en falsk uplysning ifrån den eld, som brinner i afgrunden: det kan också emottaga uplysning af den eld, som Frälsaren kom att uptända. Historien bar bekräftadt denna förnuftets egenskap, att kunna förmörkas af nedriga passioner, att kunna uplysas af moraliska passioner, att kunna inspireras både af Gud och af djefvulen.

H.H. Förnuft, förstånd, samvete, vilja och hjerta närmare bestämda.

596. Hos Heinroth är förnuftet icke särdeles väl begränsadt. Stundom tillegnar han förnuftet sådana egenskaper, som tillhöra

hjertat, till ex. tron. På andra stället är förnuftet en del af intelligensen. Än heter det, att endast förståndet tänker, men på andra ställen får äfven förnuftet tankeförmåga. Enär Heinroth lika fullt antager Kants definition, att »Förnuftet är en förmåga af idéer», samt omfattar tillika med full hängifvenhet rationalisternas favorit idé, att förnuftet är det sinne eller det organ, hvarmed menniskan fattar moraliska sanningar så har han mot sin vilja gifvit rationalistema de farligaste vapen i händerna, hvarmed de icke underlåta, att anfäkta orthodoxins försvarare.

597. De såkallade orthodoxa hafva alltid med mycken consequens försvarat den läran, att förnuftet måste tagas till fånga under trons lydno; hvarmed de uttalat den öfvertygelsen, att förnuftet bör vara uppenbarelsen underordnadt. Menniskan bör tro äfven sådant som hon icke kan begripa. I sjelfva verket är denna lära icke någon supranaturalistisk lära, emedan det gifves ännu så många hemligheter i naturen, som förnuftet icke kan fatta, och likväl måste det tros. Men antar man nu den af Heinroth* [*Jfr Heinroth: a.a. s. 125 f., 274 f.] antydda åsigten, att förnuftet är det enda organ, hvarmed menniskan förnimmer det öfversinliga, det moraliska och det andeliga: så hafva rationalistema fått vatten på sin quarn; ty man kan icke neka dem rättigheten, att förklara uppenbarelsen efter sina förutfattade förnufts idéer, isynnerhet, som nu tidens rationalister upträda såsom uppenbarelsens ifrigaste försvarare, jämte det påståendet, att den bör förklaras så, att menniskan kan begripa den med sitt förnuft: på så sätt fattad mena de, att uppenbarelsen öfverensstämmer med förnuftets fordringar.

598. Men nu är det just samma lära, som Heinroth,* [*jfr Heinroth: a.a. s. 278 f.] försvarar, nemligen att förnuftet är det enda organ, hvarmed menniskan fattar sanningen. Föröfrigt medgifver han att den gifna uppenbarelsen innehåller alla criterier af en gudomlig uppenbarelse. Alltså kan då menniskan med sitt förnuft pröfva om och huruvida uppenbarelsen är en gudomlig uppenbarelse. Men det finns likväl mången, som tviflar huruvida Bibeln kan innehålla en gudomlig uppenbarelse, alldenstund den icke allestädes öfverensstämmer med förnuftets fordringar.

599. Det har alltid varit rationalisternas favorit idé, att förnuftet eger att pröfva, om och huruvida den gifna uppenbarelsen är af Gudi, men i och under denna pröfnings rätt, finns äfven rättigheten,

att förkasta Bibeln och de Symboliska Böckerna uti de punkter, hvarest de icke öfverensstämma med det naturliga förnuftets fordringar. Hvad är det alltså som skiljer Heinroth från rationalisterna? Han antager å andra sidan syndaförderfvets allmännelighet, och försoningens nödvändighet, trons integritet, uppenbarelsens auctoritet. o. s. v. Men derjämte antager han. viljans frihet, och förnuftets förmåga i andeliga ting.

600. Det förefaller oss obegripligt, huru han kan förena så stridiga grundsattser, som på ena sidan tillfridsställa pietismen, men å andra sidan upfylla rationalismens djerfvaste förhoppningar. Oaktat den religiösa anda, som går igenom Heinroths arbeten, drömmer han likafullt om menniskoslägtets lycksalighet uti förnuftets herradöme. Monne icke en irring i begreppet om själsförmögenheternas inbördes förhållande hafva förledt honom till sådana inconsequenser?

601. Heinroth har, som det synes, under benämningen förnuft sammanblandadt tvänne skilda förmögenheter. Han har ingenstädes under hela afhandlingen talt om hjertat såsom en sjelf stan dig magt i personlighetens sver: han har tillegnat förnuftet sådana egenskaper, hvilka uteslutande till höra hjertat, till ex. tron, hvilken han kallar ett »outveckladt förnuft».* [*Heinroth: (a.a. s. 82, 277).] Men förut har han likväl påstått, att tron har sin grund i hugen (hjertat).* [*Heinroth: a.a. s. 95 f.] Här förväxlar han öfvertygelsens objectiva och subjectiva grunder. Vidare påstår han att förnuftet är det organ, hvarmed menniskan fattar försoningen (?).* [*Jfr Heinroth: a.a. § 175 s. 274 ff.] Ja till och med kärleken, tyckes vara beroende af förnuftet.

602. Märkvärdigast är Heinroth i sitt påstående, att förnuftet kommer i strid med förståndet, hvilket ingen tänkare kunnat innom sig förnimma. Detta är ett nytt bevis derpå, att han sammanblandar hjertats egenskaper med förnuftet. Hjertat kommer ofta i strid med förståndet, till och med i den naturliga kärleken, men emellan förnuft och förstånd kan ingen strid upstå, emedan de ligga hvarandra så nära, att det kan bli fråga, om de icke i grunden utgöra en och samma förmögenhet.Han tillegnar äfven förnuftet tankeförmåga, ehuru han uttryckligen påstår, att det är förståndet, som tänker.

603. Dessa inconsequenser i systemet hade kunnat undvikas, om

författaren hade laggt fysiologin till grund för reflexionen, och icke låtit pudra sig af de hjertlösa filosoferna, hvilkas tankestyrka hvälfver sig helt och hållet innom det egoistiska förståndets sver, såsom han på flere ställen anmärkt. Ett hufvudsakligt fel hos Heinroth är den logiska inconsequensen, hvilken möjligen kunnat undvikas, om förf. haft förmåga, att begränsa sina begrepp. Han har äfven begått samma fel, som andra psychologer, att nemligen betrakta de flesta själsförmögenheter såsom sjelfständiga, af hvarandra oberoende. Han har liksom filosoferna, stiftat en republik innom personlighetens sver.

604. Sålunda har viljan fått en obetingad frihet. Men förnuftet är äfven oberoende af viljan; om viljan följer förnuftets ledning så är hon fri, men följer hon de sinliga begärens intryck, så är hon icke fri. Detta är icke logiskt rätt sagt; ty viljans frihet består just deruti, att hon har förmåga att bestämma sig för det ena eller andra. Men är hon icke fri, då hon bestämmer sig för det onda, så är hon icke fri, då hon bestämmer sig för det goda. Så vida nu förnuftet och sinligheten äro 2ne krafter, som verka på viljan, så är hon fri just i bestämnings momentet, hon må då välja det ena eller andra, men sedan hon bestämt sig, är hon icke fri, emedan hon är bunden af sin egen sjelfbestämning.

605. Men ehuru viljans obetingade frihet måste vara ett nödvändigt villkor för dygdens utöfning, hvilken äfven Heinroth, så vidt jag kan förstå, antager såsom möjlig, fastän han åter på ett annat ställe uphäfver dygden, i det han låter en allmän brottslighet vidlåda alla, äfven den dygdigaste: så blir det likväl en annan fråga, om viljan eller någon af de objectiva själsförmögenheterna eger den själfständighet och det oberoende, som Heinroth tyckes vilja tillägna dem. Vi hafva på fysiologiska grunder sökt göra den grundsattsen gällande, att liksom hvarje af de yttre sinnena hafva sin grund uti sina respectiva organer, så hafva äfven de inre sinnena sin grund uti sina organer, samt uti dessa organers ordentliga functioner.

606. Deraf följer, att, om förståndet är en annan förmögenhet än förnuftet, så måste förståndets organ vara skildt från förnuftets organ på samma sätt, som synsinnets organ är annat än hörselns organ. Nu äro dessa organer så vida oberoende af hvarandra, att en döf kan se och en blind kan höra, äfvenså är det factiskt utrönt, att en menniska, som förlorat minnet, kan hafva quar förståndet,

hvaraf således måste följa att minnet är oberoende af förståndet, och detta på den grund, att minnets organ, icke är detsamma, som förståndets organ.

607. Men ehuru nu dessa yttre och inre sinnen äro på sätt och vis sjelfständiga till följe af de respectiva organernas olika byggnad, så följer icke deraf, att dessa sinnen äro lika oberoende af hjertats rörelser och blodet. Det är förut anmärkt i denna afhandling, att en passion icke allenast stegrar själsförmögenheternas verksamhet, utan äfven skrufvar om tankarna, samt gifver viljan en annan riktning eller upväcker begär i viljan, som öfverenstämma med den rådande passionen. Detta bevisar, att själsförmögenheterna äro så till vida oberoende af hvarandra, som de hafva skilda organer; men absolut fria äro de icke, emedan de måste bero af hjertats rörelser, samt af blodets beskaffenhet, som omgifver dem.

608. Sålunda blir menniskan utsatt för hallucinationer, när hennes sinnesorganer blifva utsatta för ovanligare beståndsdelar i blodet, till ex. i febrar. Sinnes organernas normala förmåga, att emottaga intryck af föremålen, är betingad icke allenast af syn och hörsel nervens oskadda beskaffenhet utan äfven af blodets beskaffenhet. Man skulle annars icke kunna begripa, hvarföre främmande beståndsdelar inmängda i blodet, skulle förorsaka en sinnes förvirring, om icke sinnet vore beroende af organet. Deraf följer att själsförmögenheternas verksamhet beror mycket af blodets beskaffenhet, och detta beroende bevisas bäst af sinnesförvirringen under vissa febrar, af alkoholens inverkan på föreställningen och inbillningskraften, kärlekens, sorgens, vredens, svartsjukans och andra passioners inverkan på förståndet.

609. Detta är någonting, som stödjer sig på erfarenheten och behöfver så mycket mindre bevisas, som det kan kännas. Men kan en passion, det må nu vara en brennvins passion, eller kärlekspassion, skrufva om tankarne, och stegra inbillningskraften: så är det väl klart, att menniskans objectiva själsförmögenheter äro sjelfständiga »de potentia non vero de actu». De äro i och för sig sjelfständiga, men bero dock alltid af en kraft, som icke finns i sjelfva organet. Den objectiva grunden för deras verksamhet beror af organernas daning, men de subjecriva grunden beror af blodet.

610. Det står icke i en menniskas magt, att med sitt förnuft, eller

med sin vilja tillintetgöra en gifven passion. Menniskan kan icke tillintetgöra sorgen, kärleken, svartsjukan eller andra passioner; utan om menniskan är ond, så måste hon vara ond, till dess hon blir god: om hon är kär, så måste hon vara kär, till dess kärleken uphör. Detta bekräftas af den allmänna erfarenheten. Om menniskan har sorg, så måste hon sörja, till dess sorgen uphör. Skulle menniskan i blinken tillintet göra sina passioner, då kunde man säga, att hon hade en fri vilja i andeliga ting.

611. Men erfarenheten visar, att både förstånd, förnuft och vilja måste duka under passionens magt. Deraf följer, att förnuftet icke är ett sjelfständigt organ, eller en af alla passioner oberoende magt. Dess organ måste sökas i hjernan, icke i hjertat: det är således ett perceptions och receptions organ, det är ett sinne, som kan afficieras, både af moraliska och omoraliska elementer: det kan förmörkas af nedriga passioner, det kan ock uplysas af moraliska passioner.

612. Förnuftet kan icke upväcka passioner ej heller kan det dämpa passioner, men såsom sinne kan det emottaga intryck af moraliska och omoraliska elementer. Om passionerna äro omoraliska så blir sjelfva perceptionen omoralisk, och då är också förnuftet fördjefladt. Om förnuftet är en förmåga af idéer: så äro idéerna omoraliska: då menniskan är beherskad af omoraliska passioner: så äro alla hennes själsförmögenheter omoraliska: Med andra ord: då förnuftet icke är en sjelfständig förmögenhet, så måste det vara den sjelfständiga magten (passionen) underdånigt, och således om den sjelfständiga magten är ond, så måste förnuftet, förståndet och viljan vara den sjelfständiga magtens verktyg.

613. Har icke historien till fullo bevisadt, huruledes förnuftet har utgjutit strömmar af menniskoblod, under den fullkomligaste öfvertygelse, att den största grymhet varit en helig plikt. Visserligen har man långt efteråt fått den öfvertygelsen, att alla politiska och religions förföljelser varit stridande emot förnuftet. Men hvarifrån har man nu fått den öfvertygelsen, då de, som verkställde dessa mordgemingar, voro af den öfvertygelsen, att det var en helig plikt, att utrota kättarena. Religionsifrarne kunde icke finna, att Bartholomei nattens blodbad var stridande emot förnuft, förstånd och samvete: de kunde icke finna, att denna omenskliga grymhet hade sin grund uti ett heligt hat, uti den orthodoxa gallan.

614. Men kan förnuftet till den grad förblindas af nedriga passioner, att det tager lögn för sanning, och ondt för godt. Vist måste det äfven kunna uplysas af Guds anda, om menniskan är beherrskad af en moralisk passion. Och i det uplysta tillståndet är äfven förnuftet ett sinne, hvarmed menniskan upfattar moraliska sanningar. Men är förnuftet icke uplyst af Guds anda, så är det inspireradt af djefvulen: det är beherrskadt och förblindadt af en nedrig passion, hvilken då först kommer riktigt i dagen, när den naturliga menniskan kommer i collision med den lefvande christendomen.

615. Liksom ögat är det organ, hvarmed menniskan upfattar både ljus och mörker, så är äfven förnuftet ett organ för ljus och mörker. Men den naturliga menniskan har alldrig sett det andeliga ljuset, och har ingen klar föreställning om ljuset. Hon föreställer sig, att det naturliga förnuftets ljus är det rätta ljuset. Om en sådan menniska får se det rätta ljuset, så blir hon solblind, liksom en fisk i eldskenet. Ghristendomens ljus uppenbarar sig som en gnista från afgrunden, eller som ett infernaliskt sken, som bör släckas i de christnas blod.

616. Denna sanning är i alla tider bekräftad af historien om religions förföljelserna. Judar, hedningar och påfvar hade falsk religion; men de hade likväl fått den fasta öfvertygelsen, att deras religion var den rätta gudstjensten. Den lefvande christendomens ljus föreföll dem, som ett infernaliskt sken; den var i deras ögon ett »ohyggligt svärmeri», som, borde utrotas med eld och svärd. Liksom fisken skyggar för eldskenet och ilar tillbaka till sitt älskade mörker igen: så studsar den naturliga menniskan tillbaka för den lefvande christendomen: och emedan den naturliga menniskan anser det naturliga tillståndet för christendom, så måste hon anse den lefvande christendomen för kätteri och svärmeri.

617. När menniskans naturliga tillstånd betraktas i christendomens ljus, så måste detta tillstånd anses såsom mörker, emedan den naturliga menniskan är okunnig om christendomens fordringar. De naturliga passionerna, hvaraf den naturliga menniskan är beherrskad, i synnerhet, egoism, ambition och egennytta förblinda förnuftet; de förmörka förståndet, och utgöra en del af menniskans naturliga vilja. Med dessa passioner kommer christendomen eller den moraliska passionen i strid. Just derföre måste den naturliga menniskan hata christendomens ljus; och förnuftet, som beständigt

står i passionernas tjenst, har fått sina idéer om rätt och orätt af egenrättfärdigheten och af hedersdjefvulen, som bevarar den naturliga menniskan för gröfre brott, det naturliga förnuftet har fått sin inspiration af dessa djeflar, som omskapa sig till ljusens englar.

618. Heinroth har på fysiologiska grunder visat att egoismen är förståndets moraliska element, emedan förståndets organ beständigt simmar i det svarta blodet. Monne förnuftet vara så fritt från egoism som Heinroth tyckes inbilla sig? Moralfilosoferna föreställa sig, att det moraliska elementet uteslutande tillhör förnuftet. De föreställa sig, att förnuftet är den ogrumlade källa, hvarur förståndet hämtar materialierna till en sund moral. Enligt denna åsikt skulle således lagen vara inskrifven i förnuftet. Men enligt Bibeln är lagen inskrifven i menniskans hjerta. Apostelen Paulus säger, att lagen är inskrifven i hjertans taflor af kött.

619. Detta hänvisar på den af oss förut antagna grundlsattsen, att det fysiska hjertat är det moraliska hjertats organ. Det moraliska och omoraliska elementet har sin grund i hjertat; eller hjertat är den källa hvarifrån både ondt och godt upväller. Förnuftet är i sig sjelft hvarken ondt eller godt. Man kan icke säga: ett godt förnuft: ett ondt förnuft. Men förnuftet kan inspireras, det kan antingen förmörkas af ett ondt hjerta eller uplysas af ett godt hjerta. Ifrån hjertat kan det moraliska elementet komma såsom idé till förnuftet, och till förståndet såsom begrepp om rätt och orätt. Förnufts idéerna och förståndsbegreppen måste alltid rätta sig efter de rådande passionerna.

620. Likasom förståndet kan förmörkas, förnuftel förblindas och viljan försämras af passionerna, så kan äfven samvetet döfvas och rättskänslan fördunklas af passionerna: så kan icke förnuftet af en döfvad rättskänsla få en riktig idé, ej förståndet ett riktigt begrepp om rätt och orätt. Och emedan rättskänslan alltid uti det naturliga tillståndet är i mer och mindre grad döfvad, så kan icke filosofens moral, som har sin grund uti egenrättfärdigheten, blifva öfverensstämmande med en väckt menniskas begrepp om det rätta; hvadan ock dygden, den fria viljan, äfven som det godas idé m. m. som moralisten talar om, måste försvinna ur en väckt menniskas medvetande. Allt sådant är en falsk lära.

621. Moralisten grundar sitt moralsystem på egenrättfärdighetens fordringar, hvilken uti det naturliga tillståndet fordrar endast en god vilja, men i det väckta tillståndet gå egenrättfärdighetens fordringar på helighet så långt, att han fordrar ett rent hjerta. Och då denväckte känner, att han icke kan hafva ett rent hjerta, så försvinner idén om det godas eller dygdens upnående alldeles ur hans medvetande. Men så snart dygden försvinner ur menniskans medvetande, då återstår för den väckte ingen annan utväg, än att antingen bära sin moraliska förnedring i allan evighet, eller också söka försoning.

622. Då nu hjertat är det enda organ, som kan emottaga försoningen: så är det äfven tydligt, att ihjertat är den källa hvarifrån både godt och ondt upväller. Hjertat är det moraliska och omoraliska elementets reservoar, hvarifrån samma element sedan sprider sig till de öfriga själsförmögenheterna. Hjertat, som är principen för godt och ondt, är också den herskande principen i menniskan. Om hjertat är ondt, så är hela menniskan ond. Om hjertat är godt, så är hela menniskan god. Om hjertat är försonadt, så är hela menniskan försonad.

623. Heinroth har liksom andra filosofer hänfört hjertats egenskaper till förnuftet, hvilket är alldeles stridande mot bibelförfattarenas åsigter. Dessa hafva till följd af känslans vittnesbörd hänfört det moraliska elementet till hjertat, sällan till viljan, alldrig till förnuftet. Måhända torde ett noggrannare studium af fysiologin framdeles visa, att bibelförfattarena hafva rätt upfattat själsförmögenheternas inbördes förhållande.

624. Filosofen torde invända, att det är detsamma, uti hvilket förhållande själsförmögenheterna stå till hvarandra. Men se det blir lögn. Luthers disputerande med de påfviska om menniskans fria vilja, bevisar huru vigtig läran om själsförmögenheternas inbördes förhållande är. Då alla rationalister försvara viljans frihet i andeliga ting, men Luther nekar eller fråntager viljan den förmåga, som rationalisterna tillerkänna densamma, så inses tydligt, att läran om menniskans vilja är en vigtig punkt i nådens ordning. Äfvenså läran om förnuftet och hjertat, om samvetet, m. m.

I.I. Förnuftet betraktadt såsom sinne.

625. Då filosoferna begränsa förnuftet sålunda: Förnuftet är en förmåga af idéer; och förståndet är en tankeförmåga så hafva de väl gjort en bestämd gräns emellan förstånd och förnuft, om de nemligen stricte följa den gifna definitionen, så är det endast förståndet, som tänker, hvilket äfven bekräftas deraf, att det icke finnes någon förnufts logik, ehuru en afdelning af logiken fått namn af förnufts slut. Heinroth har likväl förväxlat förnuftet med förståndet, då han på sina ställen tillegnar förnuftet tankeförmåga. Vanligen har man skrifvit förståndets mest invecklade operationer på förnuftets räkning. Detta bevisar endast att förtsåndet och förnuftet ligga hvarandra mycket nära.

626. Men skall det finnas någon bestämd gräns emellan förnuft och förstånd, så måste man väl antaga att endast förståndet tänker, eller att all tankeförmåga tillhör förståndet. Härigenom kommer väl förnuftet ett par tum närmare hjertat; men så nära hjertat kommer det icke, att man kan tillegna förnuftet hjertats egenskaper. Ty om än filosofens hjerta sitter i förnuftet, så är det icke så lätt som filosofen tror, att öfvertyga allmänheten derom, att förnuftet och hjertat utgöra en och, samma själsförmögenhet. Visserligen göra filosoferna allt hvad de kunna, för att göra allmänhetens hjertan till iskällare. Men så kall och stel, så känslolös har allmänhetens hjerta icke blifvit, att den kan hänföra alla ädlare känslor till förnuftet. Det är för den större allmänheten platt omöjligt eller otänkbart, att tron och kärleken sitter i förnuftet.

627. Det organ, som emottager intrycket af de subjectiva känslorna, är ingenting annat än det subjectiva medvetandet, hvars organ den subjectiva delen af hjernan är som i främsta rummet afficieras af det röda blodet. Om nu förnuftets organ vore det samma, som det subjectiva medvetandets organ, så kunde förnuftet vara ett känslornas organ. Men det subjectiva medvetandet är endast ett sinne, som måste emottaga intryck ifrån hjertat: det måste emoitaga både ljuft och ledt, både ondt och godt; det afficieras af moraliska och omoraliska elementer: det är ett sinne för godt och ondt, för sanning och lögn: det är det inre ögat, som ser både ljus och mörker; det kan inspireras af Guds anda, och af mörksens anda: det har intet ljus i sig sjelft.

628. Men filosofen är icke nöjd med ett sådant förnuft, som förhåller sig passivt till passionerna. Han vill hafva ett sjelfständigt förnuft, som innehar både kraft och ljus i sig sjelft; men ett sådant förnuft kan fysiologen icke prestera; emedan det positiva, det sjelfständiga, det fria finns icke i hela nervlifvets sver. Det finns icke ett enda, hvarken yttre eller inre sinne, som verkar sjelfständigt, och af egen kraft. Den subjectiva grunden till sinnesorganernas verksamhet ligger i hjertat. Sjelfva egoismen, hvaruti filosofen skådar sin sjelfständighet och sin frihet har sin subjectiva grund uti lefvern, som är det svarta blodets organ.

629. Utgående från den fysiologiska grundsattsen, att all själs verksamhet är förmedlad af organverksamhet, måste vi söka förnuftets organ uti den del af hjernan, som ligger midt emellan det objectiva och det subjectiva medvetandets organer, således midt emellan stora och lilla hjernan; måhända finnes förnuftets organ uti den section af hjernan som föranledt en professor i Upsala, att afskilja menniskan från djurriket. Förnuftets organ bör ligga i botten på stora hjernan, uti tankeförmågans nedersta region. Detta läge öfverensstämmer med filosofernas föreställning om förnuftets förmåga af idéer; det är icke en tankeförmåga, icke heller en känsloförmåga, utan någonting, som ligger midt emellan känsla och tanke.

630. Djuren hafva visserligen känslor, såsom moderskänsla, känsla af blygsel, tillgifvenhet, trohet, tacksamhet, ömhet, vänskap, kärlek och andra passioner, till ex. vrede, svartsjuka, egenkärlek, högmod, egoism, ambition o. s. v. Men förnuft har ingen kunnat tillerkänna dem, ehuru de icke äro alldeles utan förstånd. Man säger således med rätta, att djuren sakna förnuft. Men förstånd kan man icke frånkänna dem, ehuru deras förstånd icke kan upöfvas af brist på talförmåga.

631. Det naturliga förnuftet har visserligen idéer om någonting högre, det har idéer om godt och ondt, om rätt och orätt, men dessa idéer, som grunda sig på passioner, äro ett extract af menniskans ädlare känslor, äro icke rena, emedan sjelfva rättskänslan är i det naturliga tillståndet grumlad och upblandad med syndiga känslor, så att de naturliga förnufts idéerna om Gud, om religionen och andra öfversiriliga eller moraliska föremål, icke äro tillfridsställande, mycket mindre öfverensstämmande med den gudomliga sanningen.

632. Menniskan har intet begrepp om det andeliga ljuset, emedan hon alldrig har sett ljuset. Mörkret eller det naturliga tillståndet, är det lifs element, hvaruti det naturliga förnuftet solar sig. Det kan icke fatta ljuset, derföre heter det, »att ljuset kom i verlden, men mörkret kunde icke begripa». Så snart nu det naturliga, ehuru odlade förnuftet, får se en skymt af det andeliga ljuset, så får det genast ondt i magen. Det andeliga ljuset verkar retande på det i mörker upammade förnuftets svarta näthinna. Det verkar retande på hjertats fibrer, på lefvern egoismens organ, på mjelten ambitionens organ, på inelfvorne egennyttans organer, på njurarne och födslodelarna, könsdriftens organer.

632. [samma §-nummer som ovan] Allt detta gör, att det starrblinda förnuftet stirrar ut ögonen alldeles förfärligt, men ser ändå ingenting annat än svärmeri, mysticism och fanatism uti hvarje religiös väckelse. Huru skulle väl det starrblinda förnuftet kunna fördraga det andeliga ljuset då det ända från barndomen har vant sig, att betrakta mörkret som ljus? Mörkrets andar måste förbanna hvarje ljus stråle, som faller på det starrblinda förnuftets svarta näthinna. Må alltså förnuftet vara hvad det vill en förmåga af idéer, ett organ för det gudomliga ljuset: men glömmom icke, att det äfven är ett organ för det svarta mörkret, ett organ för lögnen, för det heliga hatet. Förnuftet är i menniskans naturliga tillstånd tigerartadt, det törstar efter de christnas blod.

633. Förnuftet sålunda betraktadt, är ett organ för ljus och mörker, för sanning och lögn, för den ädlaste sjelfuppoffring, men också för den svartaste nedrighet. Sådan är historien om förnuftets mandater; den grundsattsen uprepa vi ännu, att förnuftet icke är en sjetfständig själsförmögenhet utan beroende af hjertat. Derföre måste hjertat först afficieras af sanningens ljus: är ditt öga enfaldigt, så är hela kroppen ljus, men är ditt öga argt, så blir hela kroppen mörk.

634. Striden emellan förnuft och uppenbarelse har så ofta varit framdragen på tapeten, att den borde längesedan vara utkämpad. Men rationalismen har i sednare tider gjort så stora inkräktningar på christendomens område, att till och med prester, som nästan utan all inre och yttre pröfning besvurit de symboliska böckerna, hysa rationalistiska föreställningar om den uppenbarade religionen. Rationalismen upträder icke i våra dagar i uppenbar fiendskap emot den uppenbarade religionen, utan den kommer fram i dagen, såsom

uppenbarelsens ifrigaste försvarare, och just då är djefvulen farlig, när han omskapar sig till en ljusens engel. Men väktarena på Zions murar märka icke hvad tiden lider.

635. Vi skulle icke vidare tala ett enda ord om förnuftet, om icke detta vidunder vore den märr, hvarpå rationalismens anhängare rida. Heinroth anses nu för tiden vara den bästa psycholog ibland läkare; vi måste derföre nogare undersöka, huruvida han är rigtigt renlärig, eller huru vida Shans lära om själen öfverensstämmer med den heliga skrift och de symboliska böckerna. Han antager först, att förnuftet är det enda organ, hvarmed menniskan fattar det heliga det öfversinliga. Men då han antager, att naturrätten är ett verk af förståndet, så har han med det samma medgifvit, att äfven förståndet kan fatta moraliska föremål: det är ock antaget af alla protestanter, att förståndet kan uplysas af Guds anda.

636. Men Heinroths förnuft måste äfven uplysas af Guds anda, om det skall kunna vara ett sinne, för det öfversinliga; ty förnuftets organ är likaväl som förståndets organ, ett »organon läptikon». Det kan emottaga intryck af både ondt och godt. Förståndet kan tänka både ondt och godt. Men tankarne äro icke omedelbarligen upkomna i förståndet, utan de hafva sin grund i hjertat, såsom Frälsaren säger: »af hjertat utgå onda tankar.» Så äro icke heller idéerna om det goda, rätta, heliga och fullkomliga födde i förnuftet, utan de hafva sin grund uti hjertat.

637. Om således den Hel. ande verkar på hjertat, så är visserligen förnuftet ett sinne, på hvilket den Hel. andes verkan i hjertat kan göra intryck, h varigenom en idé om en högre magt, en idé om det heliga, en idé om Guds rättfärdighet upväckes, till följe af känslans vittnesbörd. Men känslan är icke född i förnuftet, utan i hjertat, och utan föregående känsla skulle ingen annan idé hafva upkommit, än den som meddelar genom de yttre sinnena, eller genom en yttre åskådning. Sålunda äro förnufts idéerna om modershjertats ömhet, om kärleken om sorgen o. s. v. ingalunda menniskan medfödda. Det är endast genom egen eller andras erfarenhet, som man kan få en idé om sådana föremål.

638. Denna åsikt af själsförmögenheterna är visserligen stridande emot filosofens åsikter, men den är dock öfverensstämmande med den Heliga skrift, hvarest allt både ondt och godt hänföres till hjertat.

Om det på ena stället heter, att ihjertat är ondt alltifrån ungdomen, och af hjertadt utgå onda tankar m. m. så heter det på ett annat ställe, att lagen är inskrifven i hjertat, att tron och kärleken sitter i hjertat o. s. v. Ångren och syndasorgen måste gå af hjertat, bönen måste gå af hjertat. Alltså är hjertat det första organ, hvarest både ondt och godt hafva sin begynnelse: detta bekräftas ännu mer af profetens ord: Herren skall taga bort stenhjertat, och gifva eder ett hjerta af kött, d. v. s. ett blödigare hjerta, ett ömmare hjerta, ett förkrossadt hjerta.

639. Men för filosofen, som har ett hjerta af sten, förefaller denna upfattning af de organiska verktygen som det gröfsta kätteri, eller såsom den crassaste materialism, ty han vill icke och kan icke medgifva att all själsverksamhet är tillika organverksamhet, eller att kraften som verkar är förknippad med organet. Den andeliga kraften som verkar, det är själsförmögenheten; och med hvarje organ, är förenad en viss andelig eller metafysisk verksamhets förmåga.

640. En annan fråga är det, huruvida det ens vare lämpligt för det ändamål, som Heinroth åsyftar, att draga ner förnuftet ifrån den, höga ståndpunkt hvarest filosoferna ställt det, och förflytta detsamma till de subjectiva själsförmögenheterna, eller göra det till ett känsloorgan, hvilket det i sjelfva verket icke är. Ty först och främst kan det icke bevisas, att förnuftet är detsamma som hjertat; ehuruväl filosofens hjerta sitter i förnuftet, så är det likväl osäkert om folkets hjerta sitter i förnuftet.

641. Den hjertlöse filosofen dömer som den blinde om färgen, säger Heinroth, när han vill fälla ett omdöme om religionen, som består uti lefvande känslor. Han saknar de nödvändiga praemisser för ett fullständigt omdöme om religionen, när han saknar känslorna: han dömer efter hvad han tänker, men den enfaldige dömer, efter hvad han känner; om filosofen stiftar en förnufts religion, så bör han också bevisa, att denna omfattar hela personligheten, eller att hela personligheten innebegripes uti vilja och intelligens; han bör bevisa, att hjertat och passionerna eller den subjectiva viljan icke höra till personligheten: det vill säga med andra ord: hjertat, passionerna, känslorna, drifterna, instincterna och temperamentet höra icke till jaget, de utgöra icke någon del af personligheten.

642. Då filosofen icke kan grunda sitt omdöme på känslor, hvilka han. icke erfarit, så måste han med detsamma erkänna, hvad en del rationalister helt öppenhjertligt yrka, att religionen bör bringas utom känslornas mystiska gebit. (Ignell).* [*Ignell: a.a. s. 235.] d. v. s. religionen måste blifva en förnufts religion. Härmed är då en skarp gräns updragen emellan rationalism och pietism: Vi veta då, på hvilken punkt vi hafva rationalismen.

643. Det blir då icke fråga om uppenbarelsen skall underordnas förnuftet eller om förnuftet skall vara det enda organ, hvarmed menniskan fattar sanningen, ty allt sådant antages af rationalismen: den tager för gifvet, att förnuftet eger att pröfva om och huru vida den redan gifna uppenbarelsen är af Gudi. Utan här blir första frågan, om och huruvida menniskans personlighet innefattar endast vilja och intelligens. Här blir andra frågan, om den moraliska viljan som är nedlagd i förnuftet, bestämmer menniskans moraliska karaktär, eller om passionerna bestämma karaktären. Här blir med ett ord fråga om huruvida den subjectiva viljan, som är ond, hörer till menniskans personlighet eller icke?

644. Uti frågan om menniskans personlighet har Heinroth varit obestämd och vacklande. Han har tillvägabragt en treenighet uti nervlifvets sver, bestående af hug, vilja och intelligens* [*Heinroth: a.a. t. ex. s. 363.], men han har icke kunnat utreda i hvilket förhållande dessa tre stå till hvarandra. På en del ställen i hans antihropologi framstå dessa tre såsom sjelifständiga, af hvarandra oberoende magter. Viljan är icke tvungen att följa förnuftets ledning. Förnuftet, som på de flesta ställen är en del af intelligensen, är icke heller beroende af viljan: hugen är icke beroende af någondera. Förnuftet är stundom hug, stundom intelligens. På ett ställe är tron det outvecklade förnuftet, på ett annat ställe är tron uti hugen: stundom tillegnar han förnuftet sådana egenskaper, som tillhöra hjertat, till ex. tron, försoningen, o. s. v.

645. Denna obestämdhet, i den logiska consequensen måste göra rationalisten villrådig, hvar han skall söka förnuftet. Heinroth har gifvit förnuftet en hel annan betydelse, än hvad denna term haft ifrån uråldriga tider, och dermed har han förorsakat en oreda i sjelfva terminologin, som kan gifva anledning till missförstånd, då man läser äldre filosofiska arbeten. Rationalisterna skola ock alldrig kunna öfvertygas derom, att förnuftet är känslornas organ, och

fysiologen skall icke heller finna sig, uti en sådan förväxling af organer, hvarigenom förnuftet blir både sinne, intelligens och hug, både tankeförmåga och känsloförmåga, ty sådana egenskaper har Heinroth på sina ställen tilldelat förnuftet.

646. Jag tror det vara vida nyttigare för religionens vänner, att låta rationalisterna bibehålla sitt gamla förnuft, med den begränsning, som Kant gifvit detsamma. Vi få då en säker utgångspunkt för våra forskningar. Vi veta, att rationalisterna äro spiritualister; att de gå ut från några sjelf tagna hypotheser, som sakna all fysiologisk grund; att de inveckla sig i motsägelser, samt att man af somliga rationalistiska sattser kan härleda sådana slutsatser, som stöta på orimlighet, till ex. i läran om harmonia praestabilita; i läran om själens substantialitet, i läran om den fria viljan o. s. v.

647. Låt förnuftet vara en förmåga af idéer, en princip för allt godt, stort och ädelt: låt förnuftet vara en gudomlig kunskaps källa, hvars gudomliga innehåll icke kan uttömmas af förståndet: låt vidare förståndet, under bemödandet, att förklara förnuftets gudomliga idéer, om det goda, sanna, rätta och fullkomliga, svänga sig på det transscendentala fältet, i det abstracta tänkandets regioner, utan subject, utan object, med det stora jaget i medvetandet, och egoism i bakgrunden.

648. Då blir frågan: hvar får man fatt på den kraft, som uppehåller jaget (den stora tomheten)? Jo; denna kraft finnes i jaget: det behöfs ingen sol, ingen stjerna, som uppehåller den på intet hvilande tomheten. Jaget är sin egen sol, sin egen stjerna, sin egen värme, sin egen kraft. Den gudomliga strålen i förnuftet, är jagets sol, och denna stråle, som af inga dunster kan fördunklas, bryter sig i regnbågens färger, uti de höga idéerna: den moraliska viljan, som äfvenledes har sin grund i förnuftet (A. A.) är den kraft, som styr hela skråfvet till de okända landen. »När menniskan gör det rätta för det rättas skull, utan afseende på några fördelar, så behöfver hon icke frukta för efterräkningar.»* [*A.A. a.a. s. 9.] och »Jag skall visa Gud midt för näsan, att jag kan stå burken, och lefva dygdigt.»

649. Men hvart taga då passionerna vägen, som drifva det syndiga packet till nedriga handlingar? Hvart taga drifterna vägen, som göra så mycken upståndelse i vanliga menniskors medlemmar? De

få icke finnas till i skarptänkarens hjerna; han har kufvat dem alla med sin viljas magt: hans stora jag har begrafvit dem allesamman i materiens mörker, och sänkt dem i glömskans flod. Filosofen har ingen aflingsdrift; ingen näringsdrift, ingen egoism och ingen ambition. Han sätter sig öfver all smädelse, och allt beröm, hans kärlek är en förnuftig kärlek. Och uti allt detta ligger ingen egoism, ingen ambition, ingen egennytta, ingen galla i hans rena blod: han är ren, som en engel, och behöfver icke krusa hvarken för Gud eller menniskor.

650. Slutpåståendet af denna förnufts religion lyder sålunda: dygden belönar sig sjelf och varder ytterligare belönad.* [* Ol. Swebilius J. A. Lindblom: Doct. Mårten Luthers Lilla Cateches s. 105.] Så litet än filosofen gör afseende på några belöningar för sina upoffringar för mensklighetens väl, så låter han likväl denna bisak i förbigående insmyga, såsom en upmuntran för de dygdiga; men som dygden är hans eget verk, en product af den moraliska viljan, som är nedlagd i förnuftet så behöfver icke heller belöningen komma ifrån någon annan än honom sjelf. Han behöfver icke ställa orden så, att det är Gud, som belönar dygden; ty då skulle han naturligtvis komma i beroende af någon högre magt; derföre måste orden ställas så, att dygden belönar sig sjelf, och varder ytterligare belönad.

651. Denna dygdelära har insmygt sig i vår nya caches: och besynnerligt nog: icke blott rationalisterna gilla den, utan äfven de enfaldiga, hvilkas samvete alldrig blifvit väckt, tycka om hedningarnes dygdelära: ty hednisk är den, alldenstund hedningarne, som icke kände försoningsverket, bemödade sig, att upnå dygdens höga ideal. Men mera besynnerligt är det, att nycachesens författare icke vårdadt den logiska consequensen, då dygden på detta ställe antages icke blott negativ, såsom en utvärtes ärbar vandel, utan äfven positiv, såsom någonting godt, hvarmed menniskan kan förtjena saligheten, under det att en allmän brottslighet eller brist på dygd antages derjämte, uti samma lärobok. Huru kan dygden belöna sig sjelf, när det icke finnes någon dygd?

652. Emellertid är detta ett herrligt system i moralen. Då dygden beror af menniskan sjelf, så beror ock belöningen af henne sjelf. Från jaget utgår handlingen, från jaget utgår också belöningen. Ja! Den som kunde vara så dygdig, som filosofen, han behöfde visst icke frukta för efterräkningar i en annan verld. Men uti en

sådan religions lära kan det alldrig blifva fråga om en främmande förtjenst eller »satis factio vicaria». Hvad behöfver den försonas, som icke har begått något brott? En sådan har dygden till salighets grund.

K.K. Huru skall menniskan komma till förnuftets rätta bruk?

653. Ehuru historien visar, att verlden alldrig varit styrd af förnuftiga principer, drömma dock rationalisterna alltid om en evig lycksalighet i förnuftets herradöme. Dock måste de medgifva, att få menniskor kommit till förnuftets rätta bruk. En fritänkare (A. A.) har sagt: »Man bör odla sitt förnuft, och förädla sin vilja.»* [*A. A.: a.a. s. 6.] Deraf följer att förnuftet kan odlas, och viljan förädlas. Men af det förra följer icke det sednare.

654. Vi hafva visserligen medgifvit, att förnuftet, eller rättare förståndet kan odlas genom viljans magt. Menniskan kan genom studier upöfva både minnet och förståndet, men detta sker icke utan möda och ansträngning, och dessutom kostar det pengar, innan man kan komma till förnuftets rätta bruk genom studier. Dertill fordras någonting mera, än en folkskola. För att blifva en sjelfständig tänkare måste man uppoffra sina bästa arbets år, och ändå vill det icke lyckas för mången, att komma till den grad af förnuftets odling, som fordras, för att kunna inse de moraliska sanningarnas grund, att dygden belönar sig sjelf och varder ytterligare belönad.

655. Men ibland dem, som användt sina bästa ungdoms år på studier och förnuftsodling, finns ändå icke mången, som enligt filosofens förmenande kommit till förnuftets rätta bruk. Till och med de lärdaste män till ex. presterna, anses icke hafva kommit till förnuftets rätta bruk, sålänge de fjettra förnuftet så att förnuftet icke får tänka fritt, ehuru rationalismen i våra tider icke lider något synnerligt intrång i sina bemödanden, att stifta en förnufts religion. Men då sådana lärda män som hafva ett odladt förnuft, icke kunna öfvertygas derom, att de famla i mörker och okunnighet om sanningen, emedan de beherrskas af egennytta (A. A.)* [*Jfr A A.: a.a. s. 20.]: genom hvilka medel vill då filosofen uphöja den råa massan till förnuftets rätta bruk?

656. Frisinnade rationalister yrka, att massan af folket bör uplysas af presterna om sina menskliga rättigheter: Man bör underrätta dem om deras höga menniskovärde; alldrig tala om deras moraliska förnedring, taga bort all fruktan för ansvar i en annan verld, och gifva dem hopp om evig lycksalighet, som dö med ära för frihetens heliga sak. Andra filosofer, som hylla den monarchiska principen, svänga sig öfver hopen, uti det abstracta tänkandets regioner, och bry sig föga om folkets rättigheter och uplysning.

657. Rationalismens sträfvan går derpå ut, att stifta en förnufts religion; och vore det blott möjligt, att bibringa massan af folket en grad af förnufts odling, som fordras, för att komma till förnuftets rätta bruk, eller för att inse de moraliska sanningar, hvarpå en förnufts religion bör vara grundad: så skulle vi ingenting hafva, att invända mot stiftandet af en förnufts religion för denna verlden, d. v. s. såsom tillräcklig för politiska ändamål, och längre sträcka sig icke vanliga beräkningar.

658. Vore nu civilisationen det enda medel till vinnande af lycksalighet, så vore visserligen största delen af mennisko slägtet att beklaga, som icke är i tillfälle att få den bildning, hvilken förnuftet fordrar såsom villkor för ernående af lycksalighet. Men lyckligtvis är icke den civiliserade menniskan lyckligare än den ociviliserade. Ofta finnes i den tarfliga boningen större glädje, frid och lefnadslust, och mindre bekymmer, än i slottet. Civilisationen upväcker många passioner, som icke kunna tillfridsställas till ex. ambitionen som icke kan tillfridsställas utan motsvarande medel. Civilisationen ger anledning till lyx, flärd, fåfänga, äregerighet; och sinliga njutningar, som icke af alla kunna njutas.

659. De sinliga begären äro till sin natur omätteliga; det sinliga njutningsbegäret är hos menniskan obegränsadt. Ju mera den naturliga menniskan får njuta, dess mera vill hon hafva, och så snart medlet till begärens tillfridsställande tryter, blir hon ledsen och nedslagen; hon är då olycklig. Derföre anmärker också Heinroth, att demoralisationen alltid följer civilisationen i spåren* [*Heinroth: a.a. s. 376.], icke derföre, att demoralisationen nödvändigt måste vara en följd af civilisationen, utan derföre att civilisationen förnämligast består uti de objectiva förmögenheternas upöfning, medan hjertats bildning nästan alldeles försummas. Hjertat är och förblir obildadt, elller missbildadt, så länge der herrska de naturliga

passioner, med hvilka menniskan blifvit framfödd i verlden.

660. Det är också en allmän erfarenhet, att demoralisationen är störst i stora städer, hvarest civilisationen är störst. Uti aflägsna skogsbygder, hvarest ingen civilisation finnes, träffas ännu ärlighet, kyskhet, gästfrihet, enkelhet och tarflighet, men i stora städer söker man förgäfves den fordna enfalden i sederna. Det är ock en allmän erfarenhet, att exemplet smittar. En menniska, som af naturen är from och god, kan snart blifva i grund förderfvad, då hon kommer i elakt sällskap. På hvad sätt skall då menniskan komma till förnuftets rätta bruk? Monne genom förstånds odling?

661. Man har ofta sett, att den, som af naturen har anlag för bofstreck, blir genom upfostran och bildning en förfinad bof. Man får genom förståndets odling en större förmåga, att använda sin skarpsinnighet, till upfinnandet af de bästa medel för passionernas tillfridsställande: hon kan gifva sina nedrigaste passioner en moralisk anstrykning, och desto lättare kan hon förföra oskulden. Den som vill se bilden af hinhåle, han kan gerna föreställa sig en man, med det quickaste snille, och med det elakaste hjerta. Just så ser hin onde ut. Sådane mönster af utpiskade bofvar, har historien hundrade tal att upvisa. Likväl hafva sådane blifvit namnkunnige i verlden: ju större bof en mägtig och snillrik man varit, desto större anseende och ryktbarhet har han vunnit.

662. Bichat har insett, att upfostran och bildning icke kan förändra menniskans passioner. Denna fysiologiska sanning bekräftas af verldshistorien, och äfven reformatorerna hafva insett, att lärdomen icke kan omskapa menniskans moraliska karaktär. Ty lärdom, snille, konst och talang kan menniskan åstadkomma genom sin viljas magt; men viljans förädling kan han icke åstadkomma, ehuru rationalisten inbillar sig, att äfven detta står i menniskans förmåga. Innan alltså rationalisten stiftar en förnufts religion bör han först bevisa, att han kan förädla sin vilja, eller omskapa sin moraliska karaktär.

663. Det gifves sådane fritänkare, som påstå, att synden eller det onda icke innebär något »ondt», emedan dygden icke kunde kallas för dygd, om icke dess motsatts synden eller det onda hade funnits till».* [*A. A.: a.a. s. 8 f.] Uti detta påstående hafva de visst medhåll af djefvulen, ty egenrättfärdigheten kan icke på annat sätt

tillf ridsställas. Det hade nemligen icke varit någon förtjenst, att vara dygdig, om lasten icke funnits till. Men så långt i egenrättfärdighet har hvarken den fordna fariseismen eller stoicismen kommit. Emellertid bör fritänkaren bevisa, att dygden icke varit dygd, om dess motsatts odygden icke funnits till. Vi äro nemligen icke nöjde med blotta sofismer och ogrundade hypotheser.

664. Enligt denna lära om dygden och dess motsatts, skulle det onda vara evigt, och så vida ondt och godt icke äro abstracta begrepp, utan egenskaper hörande till personligheter, så måste en ond personlighet vara lika evig som den goda, ”alldenstund det goda icke kan existera utan sin motsatts. Deraf följer, att om det icke funnes någon djefvul, så skulle det icke heller finnas någon Gud, och att djefvulen och Gud äro eviga båda. Sådana slutsattser kunna göras af praemissen: »Utan last finnes ingen dygd: eller »dygden vore icke möjlig, om icke det onda funnes till». Man kunde då säga: Utan köld funnes ingen värme, eller: funnes det ingen tjuf, så funnes det ingen ärlig; funnes det ingen fyllhund, så funnes det ingen nykter. Men det finns ingen annan än den desperate fritänkaren, som kan skena åstad utom logikens område.

665. Då den ena fritänkaren bevisar, att dygden icke kan existera utan odygd, så kommer den andra fritänkaren och bevisar, att dygdens eller det godas motsatts är endast skenbar; det vill säga: det onda har ingen verklighet, det finns ingen personlig djefvul. Utan endast en ond vilja och en god vilja innom en och samma personlighet. Men den onda viljan är icke menniskans väsendtliga vilja, och har således ingen substantialitet. Dessutom är den onda viljan icke menniskans egen vilja. Men det finns ännu en tredje utväg, att komma ifrån det onda genom spekulation, nemligen det påståendet, att synden i och för sig icke innebär något ondt. Menniskan kan icke förolämpa Skaparen eller synda emot Gud personligen; emedan Gud är uphöjd öfver all smädelse och allt beröm.* [*A. A.: a.a. s. 5.] men Gud måste upprätthålla sin lag, eller göra sin lag gällande, liksom för att upprättlhålla sitt anseende, och derföre måste han straffa lagbrytaren.

666. Här står nu Skaparen i samma förhållande till menniskan, som menniskan till fjell lemmeln: detta lilla kräk, kan icke förolämpa menniskan med sitt skällande, emedan menniskan kan sätta sig öfver fjellemmelens smädelser. Men huru kan nu Gud sätta sig

öfver den lilla fjell lemmelns, filosofens eller fritänkarens smädelser då han genom sitt gudomliga förnuft och den fria viljan, är närmast Gud i helighet och rättfärdighet? Det är visst möjligt att filosofen kan sätta sig öfver skogsdjefvulens smädelser, likasom han sätter sig öfver gatpojkarna, som kasta smuts på honom emedan dessa varelser äro oförnuftiga och hafva icke bättre vett.

667. Men ovisst är det, om han kan sätta sig öfver sina egna barns smädelser, ehuru små och obetydliga varelser de än äro. De äro nemligen moraliska personligheter, försedda med förnuft och fri vilja: det är mellan honom och barnen en psychisk frändskap: de äro hans eget verk. Jag föreställer mig, att filosofen, ehuru hård och stålsatt han än är, måste känna sig sårad af barnens smädelser: åtminstone har man sett af historien, att konungar och furstar utan nåd och barmhärtighet straffat sina barn med stränghet för majestäts brott. Huru än filosofen svänger sig på det höga transscendentala fältet, kan han dock icke abstrahera sig ifrån all smädelse, när hans personlighet angripes af hans egna barn, eller när hans förnämsta passioner, egoism och ambition såras, af dem, som äro honom närmast.

668. Man har också hört föräldrar säga om olydiga barn, som bära händer på sina föräldrar: »du slår den första spiken i min likkista». Och den gamle Israel sade till sina barn: »I värden drifvande mina grå hår med sorg neder i grafven. Här hjelpa inga speculationer, inga sofismer: den moraliska nödvändigheten träder här i den fria viljans ställe. Filosofen sjelf måste göra sina barn arflösa, icke allenast för brott emot hans personlighet, utan äfven för sådana brott, som gå på äran, till ex. om en doter blir en hora. Faderns ihöga ära är kränkt genom barnens förnedring i den almänna opinionen. Detta bevisar just, att föräldra hjertat kan såras, att filosofen icke kan sätta sig öfver all smädelse, när den kommer från hans barn.

669. Så vida filosofens gud är en stor filosof som har samma egenskaper i stort, hvilka filosofen har i smått, så borde han kunna föreställa sig, att likasom filosofens höga ära kan blifva kränkt genom barnens förnedring i den allmänna opinionen, så kan äfven Guds ära kränkas, genom barnens förnedring, och följakteligen, då den store filosofen, som är närmast Gud i ära, höghet och makt, utan nåd och barmhärtighet straffar sina barn för majestäts brott, om

han innehar högsta magten, eller gör dem arflösa, om han icke har magt, att straffa dem till lifvet, så måste äfven Gud, döma sina barn till döden, eller göra dem arflösa, för majestäts brott, emedan Guds höga ära har blifvit kränkt genom barnens förnedring i den allmänna opinionen, allt detta till följe af de höga egenskaper, som filosofen tillegnar Gud.

670. Men kan filosofen bevisa, att menniskan står i samma förhållande till Skaparen, som fjell lemmeln till menniskan, då kan det visst vara möjligt, att »Skaparen är så högt uppsatt öfver all smädelse och allt beröm», att hans höga ära icke kan blifva kränkt genom barnens förnedring i den allmänna opinionen; han kan då icke förargas eller såras af fjell lemmelns skällande, och i sådant fall, kan icke menniskan göra upror emot superior, hon kan icke anklagas för majestäts brott emot Gud personligen, ej heller kan hon anklagas för föräldra mord, såsom den der med sitt ogudaktiga väsende har förorsakat sin Skapare sorg (1. Mos. 6.) och drifvit hans grå hår med sorg neder i grafven.

671. Det rätta sättet att komma till förnuftets rätta bruk, måste således bestå deruti, att verldens stora tänkare och filosofer först genom speculation befria sig ifrån allt beroende af en högre magt; genom speculation kunna de befria sig ifrån det moraliska ansvaret, och således kunna de utan fruktan framträda inför Guds domstol: genom en sofiism, kunna de frälsa sig sjelfva från det onda, så vida de icke tillegna sig den onda viljan, såsom sin egen vilja, eller derigenom att de förneka det ondas verklighet, eller derigenom, att de sätta det onda såsom ett nödvändigt villkor för det goda, hvarigenom det onda, ehuru det godas motsatts, blir någonting godt så vida det goda endast genom det onda kan existera; eller det goda kan endast genom det onda få sin verklighet.

672. Sedan filosofen sålunda befriat sig genom speculation från allt ondt och skadligt, och befriat sig från djefvulens våld, så att han blifvit alldeles oberoende af denna högre magt: så är det ingen konst, att genom spekulation blifva oberoende af all högre magt, och till detta fullkomliga oberoende drifves den naturliga menniskan alltid af egoismen, som uti filosofens hjerna når sin högsta fullkomlighet. Antinomin emellan den menskliga viljans absoluta frihet och dess beroende af Guds skapar vilja uphäfves derigenom, att menniskans vilja blifvit af Skaparen bestämd såsom den sig

sjelf bestämmande. Alltså är menniskan absolut fri och oberoende af all högre magt.

673. Och detta oberoende som filosofen kan bevisa medelst logiska deductioner, har verkeligen hunnit till sin högsta culminations punkt, sedan verlden kommit till det fullkomliga sjelf medvetandet af sin gudomliga natur kan den nu utan samvetsförebråelse afskudda sig »alla politiska och religionens band», och sålunda komma till förnuftets rätta bruk, genom revolutioner och tyranni. Man kan med fullt medvetande af historiens gång försäkra, att egoism, egennytta och ambition äro frihets trädets kärna, filosofin är frihetsträdets blomma, och revolutioner med dem åtföljande tyranni äro dess frukter. Då först har verlden kommit till förnuftets rätta bruk, när den i massa upnår dygdens höga ideal uti förnuftets herradöme. Terrorismen i Frankrike och tyranniet i de absolutistiska staterna, bevisa att verlden har i våra dagar hunnit till förnuftets rätta bruk.

LX. Hvad är samvete?

673. [samma §-nummer som ovan] »Ett medvetande, som anklagar det onda och gillar det goda i våra gerningar.»* [*Swebilius-Lindbloms katekes s. 13.] Denna beskrifning på samvete passar icke på något visst föremål; den passar icke på ett väckt samvete som icke kan gilla någonting godt i våra handlingar, emedan ingenting godt har blifvit gjort i det naturliga tillståndet. Beskrifningen passar icke på ett sofvande samvete, som ingenting ondt anklagar i våra handlingar, emedan en menniska med ett sofvande samvete, icke vet sig hafva någonting ondt gjort. Beskrifningen passar icke på ett godt samvete, som hvarken anklagar eller ursakar; icke heller passar beskrifningen på ett ondt samvete, som både anklagar och ursakar det onda.

674. Den naturliga menniskan, som har dygden eller egenrättfärdigheten till salighetsgrund, har visserligen ett sådant samvete som ogillar grofva laster och brott, såsom, hor, mord, mened, tjufveri, svordomar, slagsmål, fylleri, med flere uppenbara laster som strida emot hederns och egenrättfärdighetens fordringar. En sådan menniskas samvete gillar allt det goda, som hon tror sig göra: till ex. en dygdig hora, som har ett okyskt begär, strider dock

emot förföraren, och denna seger öfver det onda, gillar hennes samvete; men faller hon för frestelsen, så anklagas hon derföre af sitt samvete och blyges öfver sin svaghet. Ett sådant samvete är nu beskrifvit i nya cachesen: det är den naturliga dygdens, eller hedersdjefvulens och egenrättfärdighets djefvulens samvete. Det innebär icke någon af sky för begäret; det innebär icke någon strid emot begäret, men väl emot begärets tillfridsställande.

675. Ett sådant samvete kunna också dygdiga hedningar hafva, emedan det är om hedningarnas samvete, som apostelen Paulus talar i Romarenas 2:15. Han visar dersammastädes, att den naturliga lagen eller samvets lagen upenbarar sig uti hedningarnes medvetande på tre sätt, nemligen först såsom en lag inskrifven i deras hjertan, det är rättskänslan, för det andra uppenbarar sig samma lag i samvetet såsom samvetslag, och slutligen uppenibarar sig samma lag i förståndet, såsom tankar eller begrepp om rätt och orätt.

676. Man finner häraf, att lagen uppenbarar sig först i hjertat såsom en känsla af rätt och orätt, och kommer derifrån till samvetet, som (har sitt organ uti det subjectiva medvetandet »syneidäsis», hvarifrån det kommer till förståndet under form af tanke eller begrepp. Att denna ordning för det moraliska elementets upstigande ifrån hjertat till förståndet, eger sin grund uti organernas byggnad och läge, inses lätt, så snart man blir öfvertygad derom, att hvarje själsförmögenhet har sitt motsvarande organ i kroppen.

677. Men denna lära strider alldeles emot filosofens föreställning om förnuftssjälens oberoende af alla organiska beting. Han föreställer sig, att förnufts själens krafter verka alldeles oberoende af organerna, ehuru Paulus säger, att lagen är inskrifven i hjertans taflor af kött: han betraktar således det fysiska hjertat som det metafysiska hjertats organ. Det metafysiska hjertat är ingenting annat än den andeliga kraft, som är verksam i sjelfva organet, lika så är förståndet ingenting annat än den kraft, som är verksam i förstånds organerna. Och just derföre kan ett fel i organet åstadkomma en brist eller rubbning i själs förmögenheten, såsom vi ofvanföre visat. Då alltså lägen säges vara inskrifven i hjertans taflor af kött så vill det säga, att lagen verkar på sjelfva organet och åstadkommer en förändring i blodomloppet, o.s.v.

678. Petrelli säger: »Moraliska känslor (till hvilka äfven samvetet räknas) åtfölja idén om det goda.»* [*Petrelli: a.a, § 295 II s. 15.] Detta är icke alltid händelsen, ty hjertat måste vara mökadt och känsloömt, innan det kan röras af en åskådning, eller af en idé. Det gifves många hårdhjertade, känslolösa personer, som kunna åskåda de mest rörande scener, utan att röras deraf. Å andra sidan gifves det ömhjertade och blödiga personer, som ganska lätt kunna röras till tårar, till medlidsamhet, till kärlek, til sorg, till fruktan och andra passioner. Således åtföljes idén af en motsvarande känsla endast hos sådane personer, som hafva ett blödigt eller känsloömt hjerta.

679. Sålunda kan också filosofen hafva de herrligaste idéer, om den äkta kärleken, om modershjertats ömhet, o. s. v. Men dessa idéer har han icke fått ifrån sitt eget hårda och känslolösa hjerta, utan genom yttre åskådningar har han inhämtat dessa vackra idéer. Men hvad hjelper det honom, att hafva goda idéer om modershjertats ömhet: då han icke har ett modershjerta? Hvad hjelper honom idéen om den rena äkta kärleken, då kärleken icke biter på hans stålsatta hjerta, så kan han icke blifva kär; han kan icke erfara kärlekens saliga njutning.

680. Så förhåller det sig äfven med religionen. En stor skälm kan hafva ganska goda idéer om det rätta; men det hjelper honom intet, då han saknar den motsvarande känslan, så har han ingen rättskänsla; han kan hafva goda och herrliga idéer om tron om kärleken, o. s. v. Men då han saknar de motsvarande känslorna, så har han en död tro i peruken, hvilken icke är saliggörande, och en förnuftig kärlek, som alldeles icke är kännbar i hjertat. Likväl ser man, att den känslolöse eller kärlekslöse filosofens roman icke kan gillas af de älskande, emedan han saknar erfarenhet i kärlekshvärf: så kunna icke heller de nya böckerna gillas af läsarena, emedan de nya böckernas författare icke haft någon egen erfarenhet i nådens ordning.

681. Vi måste emellertid tvifla, huruvida de såkallade förnufts idéerna äro menniskan medfödda. Säkert är, att moderskänslan var till före idén om modershjertats ömhet; så var också rättskänslan till före idén om det rätta, och kärleken var också till förr än någon roman var skrifven, likasom sorgen har varit till förr än någon idé om sorgen har funnits till. Häraf slutes med rätta, att känslan har

ursprungligen föregått idéen. Men att idéer nu kunna upkomma genom åskådningar, och att dessa idéer kunna åtföljas af motsvarande känslor med de villkor, som förut äro nämda, det visar oss erfarenheten. Mången kan dock hafva en god christendoms kunskap, och ändå vara en hedning.

682. Hvad nu samvetet angår, så visar oss apostelen, att lagen har först blifvit inskrifven i hedningarnes hjertan hvarest den uppenbarar sig såsom en känsla af rätt och orätt. Derifrån har det moraliska elementet kommit till samvetet, eller det subjectiva medvetandet, (syneidäsis) och slutligen till tankarne, (Logismoi). Det sista momentet har nya catechesens författare lagt till grund för definitionen. Men denna definition passar endast på den naturliga menniskans samvete, som har dygden, eller egenrättfärdigheten till salighets grund.

683. Ett väckt samvete kan icke gilla någonting uti våra gerningar; det måste ogilla allt, som menniskan har gjort och gör uti sitt förnedrade, oförsonade tillstånd. Moralisten säger, att motivet bestämmer handlingens moralitet. Rätta motivet till menniskans goda handlingar är kärleken, emedan kärleken är lagens fullbordan. Men Luther kände, att kärleken efter syndafallet äfven hos den benådade, är så ringa och ovaraktig, att den icke duger numera till salighets grund. Vi tala nu här om hjertats kärlek, som bör vara känbar, liksom den naturliga kärleken är känbar. Den kärlek, som sitter i förnuftet och i viljan är ett stort sjelfbedrägeri.

684. Emedan kärleken är så klen och matt, måste Luther antaga tron såsom en källa, hvarifrån alla goda gerningar härflyta skola. Men före väckelsen har den naturliga menniskan icke haft någon ren rättskänsla, mycket mindre har hon haft någon lefvande tro, hvilken till och med kan vara långt borta ifrån den väckte, men ännu icke benådade syndaren.

685. Att en naturlig menniska, som har dygden till salighets grund, handlar efter bästa vett och samvete, ärligt och redligt, innebär ännu icke någon god gerning, emedan den väckte, som handlar ännu mera samvetsgrannt än den icke väckte, känner att lagen icke blifver dermed upfyld, att man handlar efter bästa vett och samvete, ty samvetet innehåller icke det ädlaste motivet till menniskans handlingar. Om till ex. den ena hjelper sin nödlidande

nästa af ren kärlek, en annan af en god vilja, en tredje af samvetskraf, en fjerde af naturlig medlidsamlhet och barmhärtighet, den femte af fruktan, att blifva ansedd för snål, om han icke hjelper, den sjette för hederns skull, eller för att vinna något verldsligt ändamål, till ex. Aristides; den sjunde hjelper till ex. en fattig flicka, för att så mycket lättare kunna förföra henne. Så finner man snart att den som hjelpte af ren kärlek han allena har upfylt lagen.

686. Alltså kan en väckt menniska icke gilla någonting af allt hvad hon gör, emedan hon känner, att det rätta motivet, kärleken saknades. Men att Luther anser den lefvande tron, såsom det bästa motiv till en christens handlingar, det kommer deraf, att Luther icke fann något bättre motiv, att välja på, enär kärleken, som borde vara det rätta motivet för menniskans handlingar, är så skral och klen efter syndafallet, att den icke duger till motiv numera, sedan egenkärleken fick öfverfhand. Men nu har menniskan uti sitt naturliga tillstånd, icke haft någon rätt tro, huru kunde hon då göra goda gerningar? Moralisten säger väl, att motivet bestämmer handlingens moralite; men moralistens motiv finnes icke i tron, utan antingen i förnuftet, som innehåller idéerna om det, som bör vara, eller i den moraliska viljan.

687. Men ett sådant samvete, som det naturliga förnuftet, är falskt och fullt med lögn: det gillar mycket i menniskans handlingar, som ett väckt samvete måste ogilla. Enligt moralisternas åsikter, skulle det moraliska elementet i förnuftet vara fullkomligt rent; de höga idéerna skulle vara oförfalskade, det skulle gifva menniskan den rätta uplysningen om det, som bör vara, men tyvärr; det naturliga förnuftet är förmörkat, liksom äfven den naturliga menniskans samvete är döfvadt af egoism och ambition, så att det i många fall misstager sig.

688. Nya Catechesens författare har gifvit en definition, som passar på den naturliga menniskans samvete; ett sådant samvete är alldeles icke väckt, emedan ett väckt samvete anklagar det onda, men kan icke gilla det goda i våra gerningar, af det enkla skäl, att ingenting godt blifvit gjort. Men den som har dygden eller egenrättfärdigheten till salighetsgrund, tycker sig redan hafva gjort en god gerning, då han upfyller sina plikter med iaktagande af sina rättigheter: oaktadt motivet till hans handlingar kan hafva varit ett dåligt motiv till ex. hedern eller ambitionen, som i verldens ögon har fått en moralisk karaktär.

689. Den naturliga dygden grundar sig förnämligast på egenrättfärdighet och ambition. Dessa hederliga djeflar bevara mången från skamliga gerningar, som gå på heder och ära: de kunna bevara mången för hor, stöld, bedrägeri, öfverlastande, mened och s. v. Den som felar emot hederns lagar, och begår en skamlig gerning, hans samvete, d. ä. hedern anklagar honom efteråt, i synnerhet, om gerningen blir uptäckt. Egenrättfärdigheten anklagar ock egenrättfärdighets menniskan, om hon faller i uppenbara laster och brott. En sådan menniskas samvete är mitt emellan ett väckt och sofvande samvete, emedan det anklagar det onda, och gillar det goda i våra gerningar. Ett sådant samvete hafva alla både döpta och odöpta hedningar, som hafva dygden, eller egenrättfärdigheten till salighetsgrund.

690. Ett sofvande samvete är alldeles likgiltigt; det anklagar icke det onda, emedan det onda uppenbarar sig såsom någonting godt uti en sådan menniskas medvetande. De sinliga begärens tillfridsställande äro en sådan menniskas högsta goda. Hatet uppenbarar sig uti mördarens medvetande, som ett begär att hämnas en liden oförrätt, och denna passion anklagar icke mördaren straxt efter gerningen; tjufven är också mycket nöjd med sin gerning, när stölden lyckades; ty hans samvete anklagar honom icke, så länge passionen döfvar samvetets röst. Horan sofver också sött på sin gerning, ty hennes samvete anklagar henne icke, då passionen, som döfvar samvetet, kan tillfridsställas.

691. De menniskor, som hafva ett sofvande samvete, kunna icke kallas förhärdade, så länge de icke (handla tvärt emot sin inre öfvertygelse, eller tvärt emot det samvete, som de hafva. Samvetet är nemligen ett resultat af de herskande passionerna. Om det andeliga hatet är herrskande så uppenbarar sig detta hat i menniskans subjectiva medvetande, som ett samvets kraf, att utrota kättare. Hatet omskapar sig till en ljusens engel, och förvandlar sig uti inquisitionens medvetande till en helig plikt. De som dräpa Christi lärjungar tro sig göra Gudi en tjenst dermed.

692. Man finner häraf, att samvetet icke är någon sjelfständig kraft, eller oföränderlig förmögenhet i menniskan, det kan icke allenast döfvas af passionerna, så att det förlorar sin fördömande kraft, utan det kan till och med erhålla sådana egenskaper, som innebär motsattsen till dess ursprungliga egenskaper. Det kan omvändas

af djefvulen till ett sådant samvete, som gillar det onda, och anklagar det goda. Mången, som i vredesmod slår en svagare fiende, ångrar sig efteråt, att han icke gaf honom bättre på ryggen. Det är hatet, som anklagar honom för hans mildhet. Sådana exempel förekomma ofta.

693. Ett ondt samvete anklagar och ursakar på samma gång. Adam och Eva hade ett ondt samvete straxt efter fallet. De kunde icke gilla handlingen, men de kunde icke heller taga på sig hela skulden, emedan Adam sköt skulden på Eva och Eva på ormen. En fyllhund har ofta ondt samvete efter ruset. Men han skjuter skulden till sin olycka på andra och minsta delen af skulden tar han på sig sjelf. Det onda samvetet ogillar visserligen handlingen, men det ursakar tillika; en menniska som har ett ondt samvete söker allehanda ursägter till sitt urskuldande.

694. Förhärdad kallas den, som handlar tvärt emot sitt samvete, tvärt emot sin bättre känsla, eller tvärt emot sin inre öfvertygelse. När mördaren, tjufven, horan, eller krögaren och fyllhunden nekar det brott hvarföre han är anklagad, så säges han vara förhärdad. Här är det en starkare passion, till ex. fruktan för straffet och den falska äran, som drifver brottslingen till förhärdelse. Ju mera syndaren handlar emot sin inre öfvertygelse, desto mera förhärdad blir han. — Den andeliga förhärdelsen emot alla varningar till bättring, är likasom förhärdeisen inför rätta, ett handlande tvärt emot samvetet. Förhärdelsen tillhör egentligen hjertat, man säger oftast: han har ett förhärdadt hjerta, mera sällan säges: samvetet är förhärdadt.

695. Ett godt samvete kallas ett sådant samvete, som hvarken anklagar eller ursakar; man bör dock icke förväxla det goda samvetet med det sofvande samvetet. För den säkre syndarn uppenbarar sig det sofvande samvetet såsom vore det ett godt samvete, emedan det icke anklagar honom för någon synd. Det är endast en benådad christen, som kan hafva ett godt samvete. Det goda samvetet kallas rent, obesmittadt, när all begången orättvisa blifvit försonad. Att rena sitt samvete, så vidt denna rening kan komma an på egen åtgärd, det är, att söka försoning med alla menniskor, emot hvilka man brutit. Den slutliga reningen sker genom försoningen med Gud i Jesu blod. Se Guds lam, som borttager verldens synder.

696. Så vida menniskans personlighet innefattar icke allenast nervlifvets sver, utan äfven organlifvets sver, så böra vi betrakta det moraliska elementet i menniskan, under alla för oss förnimbara former; ifrån hjertat till förståndet. Apostelen har beskrifvit det moraliska elementet — lagen — under 3 former, såsom känsla, samvete och begrepp. Men det moraliska elementet hörer till alla själsförmögenheter; det utöfvar sin verkan på hjertat, samvetet, viljan, förnuftet och förståndet.

M.M. Det moraliska elementets uppenbarelse och verkan uti menniskans särskilta själsförmögenheter.

697. Då vi betrakta hjertat såsom den herrskande principen, eller såsom den centrala kraft, hvaraf de öfriga själsförmögenheterna äro mer och mindre beroende, så måste också hjertat vara det organ, hvarifrån den moraliska kraften, utgår; likasom blodet utgår ifrån hjertat till alla kroppens delar, så utgår också lifvet, både det lekamliga och andeliga, ifrån hjertat. (Min son! Bevara dit hjerta, ty dera/ går lifvet). Uti detta organ måste äfven den moraliska förädlingen taga sin början, likasom synden eller det onda, har sin innersta rot i samma organ. (Ifrån hjertat utgå onda tankar, hor, mord,) etc.

698. Filosofen, som har gjort sig en alldeles galen föreställning om förnuftssjälens förhållande till kroppen, kan icke finna sig i de fysico — psychiska åsigterna. Han betraktar förnuftet såsom den herrskande principen i menniskan, ehuru han antager, att alla själsförmögenheter äro sjelfständiga och af hvarandra oberoende, anser han dock förnuftet såsom den förnämsta, och påstår, att den moraliska förädlingen bör taga sin början i förnuftet.

699. Ifrån förnuftet, som innehåller de moraliska idéerna, om det rätta, goda, sköna och fullkomliga, bör den moraliska förädlingen komma till viljan, hvilken han anser för sjelfständig och fri. Hjertat känner han icke till, eller också låter han dess kraft sammanflyta med viljan. Hjertat ligger i filosofens kalla bröst, som en död köttklump, som icke har något sammanhang med förnuftssjälen, ehuru Petrelli påstår, att känslan af vår kroppslighet tillhör själen, och Heinroth uptager hugen såsom en tredje magt i förnuftssjälen, påstår dock Martensen, att »menniskans sanna natur icke kan

upfattas under form af drift och känsla, utan under form af tanke.»* [*Martensen: Moralf, s. 13.]

700. Detta påstående lösrycker filosofen ifrån hela sin varelse. Han tror sig derigenom blifva absolut fri och oberoende af all högre magt, då han abstraherar sig sjelf ifrån sin egen personlighet, och hakar sig fast vid individualiteten, som hörer till nervlifvets sver. Emellertid är ofvan anförde påstående af Martensen endast en hypothes, som nu behöfver bevisas. Vårt påstående är, »att menniskans sanna natur icke kan upfattas under form af tanke, utan under form af drift och känsla.»

701. Då kommer Bichat vida närmare sanningen i psychologin, då han på fysiologiska och anatomiska grunder upställer den grundsattsen, »att passionerna bestämma menniskans moraliska karaktär.»* [*M. F. X. Bichat: Undersökning öfver Lifwet och Döden s. 59 f.] d. v. s. den som har ett elakt hjerta, han är en nedrig menniska, och har en dålig karaktär, om ock viljan vore god, som ett helgons vilja. Det står ingenstädes i den Hel. Skrift, att Gud ser till den goda viljan: men det talesättet förekommer ofta, att Gud ser till hjertat. Hvad hjelper det rationalisten, att han tillegnar sig den goda viljan, och påstår att ingenting är godt utom den goda viljan, när Gud ser till hjertat; som är passionernas central organ. Med en god vilja kommer han ingen väg, så länge som han saknar förmågan att göra det goda. (Rom. 7.).

702. Lika så har Bichat kommit uppenbarelsen närmast uti läran om passionerna, då han säger: »upfostran, som på ett så märkbart sätt modificerar det djuriska lifvets handlingar, är icke i stånd, att förändra menniskans fysiska temperament eller moraliska karaktär.» [*M. F. X. Bichat: Undersökning öfver Lifwet och Döden s. 59 f.] Denna sanning är längesedan uttalad af Luther, fast med andra ord: menniskan kan icke omskapa sitt hjerta, eller göra sig sjelf god, när hon af naturen är ond. Till dessa rön i psychologin har Bichat kommit endast genom ett långvarigare studium af fysiologin. Huru kan rationalisten kullslå fysiologiska och anatomiska sanningar, utan att blygas öfver sin egen dumhet. Det som fysiologice och anatomice kan bevisas, det kan ingen genom toma speculationer kullslå.

703. Vidare säger Bichat: »att vilja genom upfostran förändra

karaktärens natur, dämpa eller lifva passionerna, hvilkas tolk karaktären är, att vilja utvidga eller inskränka deras sver, detta är likaså omöjligt, som att efter viljans vink stanna hjertat i sina rörelser.»* [*a.a. 59 f.] Häraf följer ovillkorligen, att menniskan icke kan förändra sin moraliska karaktär, om hon vore alldrig så lärd. Hon kan icke med sin goda vilja tillintetgöra sina omoraliska, eller upväcka moraliska passioner.

704. Emedan menniskan icke kan omskapa sitt hjerta, eller förändra sin moraliska karaktär, så måste en kraft, som icke finnes innom menniskan sjelf, åstadkomma en sådan förändring i menniskans moraliska karaktär, varigenom denna, som af naturen är ond, blir omskapad och förändrad. Detta kan icke ske på annat sätt, än genom den Hel. Andes nådeverkan, eller genom upväckande af moraliska passioner, hvarigenom de omoraliska passionerna blifva dämpade och undertryckte, ehuru icke alldeles tillintetgjorda.

705. Men mot dessa grundsattser i psychologin resa sig de filosofiska hundhåren som svinborst. Det skorrar alldeles förfärligt i den fina örhinnan. Först och främst låter ordet »moralisk passion» såsom en barbarisk term, som filosofen alldrig hört talas om ehuru termen förekommer i Frankrike; hvarest passioner af alla slag kunna observeras. Om det hade varit »brennvins passion», eller passion för spel, eller frihets passion, så hade det ändå låtit anständigare, men »moralisk passion», det låter alldeles förfärligt.

706. Men vi låta icke förskräcka oss, derföre, att rationalismens anhängare spetsa öronen, och grina alldeles förfärligt emot hvarje moralisk passion, som hittills blifvit upväckt ibland folket. Vi kunna endast på förhand försäkra rationalismens anhängare, att om moraliska passioner kunde upväckas ibland massan af folket, likasom det tyvärr allt för ofta lyckats politikens kannstöpare, att upväcka politiska passioner, hvilka dock hittills icke kunnat tillfridsställas: då skulle visserligen mindre blod flyta på gatorna.

707. I det stället skulle skorpionerna, som hittills fanaticerat pöbelmassorna få höra bönder och arbetsfolk predika om bättring och nyfödelse på gatorna. Men — genast går en helig rysning genom prelater, prester, adel, borgare och andra högt uplyste. Gud bevare oss för sådane predikanter. Heldre skola vi låta våra hufvuden falla för revolutionsbilan, än att höra talas om bättring och nyfödelse

på gatorna. Dö vi för friheten, så veta vi, att vi dö med ära. Dö vi för tyranneriet, så dö vi med ära. Men att dö som svärmare och pietist, det måtte vara alldeles ohyggligt.

708. Dock — granskar vi kyrkohistorien, så skall vi snart blifva öfvertygade derom, att christendomen var — i sin början ingenting annat än — ett ohyggligt svärmeri: så skrifver Tacitus. Det var en »moralisk passion», vid hvars blotta namn nu tidens munchristna, genom isas af en helig rysning. Kan man väl tänka sig någonting ohyggligare, än den fanatiska ifver, hvarmed dessa vidskepliga barbarer gingo till döden, utan att darra. Den moraliska passionen hade till den grad stegrat själs krafterna, att de knapt kände till plågorna.

709. Vi skulle förnumstigast undanbedja oss en sådan passion, som gör menniskan galen, ropa alla med en mun. Prester, adel, borgare, bönder, lärde, konstnärer, artister, hofnarrar, sångerskor, dansöser. Heldre då revolution och tyranni, än en sådan passion, som gör menniskan till pietist, svärmare, eller läsarpredikant. Ja gör som ni vill; men ettdera måste ni välja, antingen politisk fanatism, eller svärmeri, som christendomen var i sin början. Ty verlden är nu så långt kommen, att den icke kan hålla ihop, sådan, som den nu är. Antingen måste vi hafva samvetsqual och hjerteångest, och på den vägen söka efter vägen till lifvet, eller också måsten I vara med i verldens buller och bång.

710. Rationalisten ryser för ordet: moralisk passion, men den »moraliska viljan, som är nedlagd i förnuftet, låter i våra öron, som en falsk lära: att denna moraliska vilja skulle bestämma menniskans moraliska karaktär är temmeligen fallskt, emedan en sådan vilja finns icke i hela den civiliserade verlden. Den kan så mycket mindre bestämma menniskans moraliska karaktär: som den icke sträcker sig längre än till nervlifvets sver, som utgör blott en del af personligheten.

711. Allt detta kan väl icke matematice bevisas, men så kan det icke heller bevisas, att endast den förnuftiga naturen utgör menniskans personlighet. Nervlifvet är tydligen danadt för denna verlden, och kan snarare kallas för individualitet än personlighet; men organlifvet är danadt för en inre verld, här i tiden, och för en högre verlid i evigheten. När den tänkande fysiologen kommer till

samma resultat i psychologin, som bibel författarna och reformatorerna, så borde filosofen, som endast genom speculation har fått en annan kunskap om menniskosjälen än de förstnämnde, han borde blygas öfver sin egen dårskap och erkänna, att han icke har några axiomer och postulata till grund för sitt omdöme, utan endast obevista hypotheser.

712. Med anledning af Rom. 2. 15. hvarest lagen eller det moraliska elementet i menniskan framställes under 3 former, med afseende på de särskilta organerna, skola vi betrakta det moraliska elementets verkan på de särskilta organerna: Och så vida hjertat är det förnämsta organet i menniskans organism, hvarifrån både ondt och godt har sin uprinnelse, enligt den Hel. skrifts vittnesbörd, så skole vi betrakta det moraliska elementet i menniskan 1mo såsom känsla, eller moralisk passion, 2 do såsom samvete eller passionens inflytande på menniskans subjectiva medvetande; 3 tio passionens inflytande på viljan, 4 to passionens inflytande på förnuftet, 5 to passionens inflytande på förståndet, d .v .s, 1. känsla eller passion, 2 do samvete eller medvetande af rätt och, orätt; 3 tio begär eller vilja, 4 to förnufts idé, 5 to begrepp.

713. Det är en naturlig följd af själsförmögenheternas inbördes förhållanden att det ondas utveckling följer samma ordning, som det godas. Det onda födes i hjertat, ooh sprider sig derifrån först till det subjectiva medvetandet, — samvetet, som döfvas af den omoraliska passionen vidare till viljan, som blir ond, och slutligen till förnuftet och förståndet, som deraf förmörkas. Förnufts idéerna om det goda, och begreppet om rätt och orätt förändras af passionerna, hvadan ock det som i en stat anses för rätt, anses i en annan stat för orätt, och de största moralister, criticera hvarandra. Uti en rövar stat är det en pligt, att röfva och plundra. Uti en och samma stat förändras grundlagarne i samma förhållande, som de politiska hvälfningarne, som hafva sin grund uti nyväckta politiska eller egoistiska frihets passioner. Det som en tid ansågs för rätt och nyttigt för staten, anses vid ett annat tillfälle för högst orätt och skadligt, allt efter som det ena eller andra politiska partiet får öfvervigten. Denna förändring i begreppet om rätt och orätt, har sin grund i de olika passionerna. Rättsbegreppet kan icke vara fixeradt, så länge som rättskänslan kan döfvas och stegras af de olika passionerna.

714. Denna förändring i rättsbegreppet har gifvit en författare Ignell anledning, att anse »rättsgrunden för rörlig» i anledning hvaraf han ogillar Melanchtons åsigter, som påstod att samvetslagen — rättsbegreppet — har i alla tider varit densamma. Visserligen borde den abstracta naturrätten alltid vara densamma, sålänge som menniskans natur förblifver oförändrad. Men emedan äfven de största moralister, som likväl hafva samma tankelagar i förståndet, hafva olika begrepp om rätt och orätt, så måste man söka anledningen till detta vacklande i rättsgrunden uti de olika förnufts idéerna, hvilka åter hafva sin grund i de olika passioner, som kunna vara olika hos olika individer, hos olika folkslag, och vid olika tillfällen, allt efter som de politiska förhållanderna förändras. Men deraf följer icke, att den eviga rättsgrunden Guds rättfärdighet är rörlig.

N.N. Det moraliska elementet i hjertat, eller lagen inskrifven i hjertat.

715. Då man säger: »den menniskan har ett dåligt hufvud, men godt hjerta», så är detta ett uttryck af det allmänna sunda omdömet, som är grundadt på känsla; man menar med det dåliga hufvudet en brist i förståndet, en brist i minnet, men denna brist innebär icke något moraliskt lyte, eller en dålig karaktär, utan en dålig fattningsgåfva, dåligt minne, inskränkt förstånd o. s. v. Men »det goda hjertat» har afseende på den moraliska karaktären.

716. Då man säger om en annan person: »han har godt hufvud men elakt hjerta», så är detta likaledes ett uttryck af det allmänna omdömet, som säger att den menniskan har ett godt förstånd, godt minne god fattningsgåfva o. s. v. Men »det elaka hjertat» har afseende på den moraliska karaktären; ett elakt hjerta betyder en dålig karaktär.

717. Dessa omdömen om menniskans moraliska karaktär utvisar, att det är hjertat, icke förståndet, förnuftet eller minnet, som bestämmer menniskans moraliska karaktär. Likväl visar historien, att det icke är det goda hjertat, utan det stora snillet, som verlden prisar och beundrar. Verldens dygdemönster äro snart räknade, men verldens storheter äro många. Och denna sanning bekräftar sig ännu i våra dagar. Dygden är i våra dagar ringa aktad, men snillet, konsten, talangen, beundras och äras.

718. Men nu är det mången, som af naturen har ett godt hjerta, utan att derföre vara en christen. I det hela taget, är det icke hjertat allena, eller det som vi i vanlig mening kalla för hjerta, som bestämmer den moraliska karaktären; utan alla naturliga och onaturliga passioner till sammantagna, hvilka vi uti vidsträcktare mening kalla för hjerta. Alla passioner, som hafva sin grund i det organiska lifvet måste passera hjertat, genom passionernas moraliska element; och som hjertat är passionernas central organ, så blir det hjertats beskaffenhet, som bestämmer den moraliska karaktären.

719. Af denna anledning kan en menniska med ett naturligen godt hjerta, vara grym, okysk, girig o. s. v. emedan rätta motivet till grymheten sitter i gallan, motivet till okyskheten sitter i födslodelarna; men när blodet blifvit gallblandadt verkar det på hjertats fibrer, och upväcker hat, likasom säden inmängd i blodet verkar på hjertats fibrer, och upväcker kärlek. Detta är den fysiska delen, som vi kalla passionernas element. Sålunda kunde den förskräckliga Danton smälta i tårar vid sin makas bröst, men ändå var han en tiger, när han kom opp i konventet. Han hade således ett naturligen godt hjerta, men ambitionen, som var hans huffvud passion, förledde honom till grymhet. Nero hade icke heller af naturen ett elakt hjerta, men sinnligheten, när han kom i sällskap med Messalina, skämde bort hans goda hjerta.

720. Vi kunna icke påstå att hjertat allena är alla ädlare känslors organ. Moderskänslan, som är den starkaste af alla ädlare känslor, kommer icke directe från hjertat utan från lifmodern, uti hvilken födslosmärtorne kännas. Mannen har icke något moderslif, derföre har han icke heller något modershjerta. Modershjertat är ett outtömligt haf af kärlek: det medför både sällhet och smärta. Den naturliga kärleken har icke heller sin grund i hjertat, utan i födslodelarna. Hvad man än må säga om snöpingar, att de hafva begäret quar, till följe af inbillnings kraften, men någon kärlek hafva de icke. Må filosofen nu förklara den naturliga kärleken.

721. En känslolös menniska är hvarken lycklig eller olycklig. Filosofen kan vara lugn och trankil, men ingalunda är han den lyckligaste. Ty ingen mor vill byta sitt hjerta med filosofen, och ingen älskare heller. Christna religionen uplifvar alla ädlare känslor hvaraf menniskan är mägtig, och undertrycker de nedriga passioner, hvaraf

hjertat är sönderslitit, genom den lefvande tron intages hjertat af saliga känslor, eller moraliska njutningar, och deruti består den saliggörande tron: likväl påstår rationalisten, att känslorna icke höra till religionen eller att religionen bör uteslutas ifrån känslornas mystiska område.

722. Då vi påstå, att christendomen består i saliga känslor, och moraliska njutningar, så mena vi icke de naturliga känslorna, som visserligen kunna lifvas genom en vacker och rörande predikan, då predikanten målar förhållandet mellan makar, mellan föräldrar och barn: så kan han få mången att smälta i tårar, men dermed är ingenting vunnit i det hela, emedan dessa naturliga känslor äro mera flygtiga och snart försvinnande. Visserligen medför kärleken en viss känsla af sällhet, hvilken till och med lösrycker menniskan ifrån det verldsliga lifvet, så att mången nygift är, eller känner sig vara beredd att skiljas hädan.

723. Men dessa kärlekens hänryckningar vara icke länge. Sedan de älskande fått tillfridsställa den ljufva passionen, komma detta lifvets bekymmer, som förbittra lifvet, och då är det slut med sällheten. Genom de naturliga känslornas lifvande är således ingenting vunnit för det stora målet, att lyckliggöra menniskan i tid och evighet. Våra förnämsta andeliga talares bemödande går visserligen derpå ut, att lifva de naturliga känslorna: de sätta gammel Adam i ljumma bad, men dermed alstras ingenting annat än en hund religion.

724. Religions lärarens förnämsta omsorg borde gå derpå ut, att först väcka den döfvade rättskänslan, som är lagen inskrifven i menniskans hjerta. Menniskan måste derigenom väckas till ånger, när hon lärer sig rätt känna sin djupa förnedring; när hon får smaka den andeliga dödens bitterhet, plågor och samvets qual. Då först upväckes en längtan efter försoning, och för sådana ångerfulla, botfärdiga, förtviflande själar bör evangelium om Guds nåd och syndernas förlåtelse predikas. Men det första momentet i nådens ordning, jag menar syndaångern, vinnes icke genom blundande för menniskornas fel och brister: det vinnes icke genom gråtmildhet och mjäkande på predikstolen. Man får icke smeka gammeladam, eller sopa öfver det skrofliga menniskohjertat med hartassen. Dermed vinnes ingen grundelig väckelse, utan lagen bör ristas in med stålstift.

725. Menniskohjertat afmålas i den Hel. skrift såsom ett »stenhjerta», som är hårdare än demant; det är ett hjerta af hjern och stål; derföre måste det mörbultas af lagens hammare. Det är fullt af etterbölder och stinkande vargölar; dessa måste sprängas med sanningens udd; ty på gammeladams sega skinn biter ingenting annat än det tveeggade svärdet; hjertat måste först omskäras med Zipporas hvassa stenar, eller rispas och raspas, bråkas och mörbultas, innan det kan blifva förkrossadt och sålunda beredas, att emottaga nåden och försoningen.

726. Härpå syfta apostelens ord: af lagen kommer syndens kännedom och budordet upväckte i mig all begärelse. Det vill säga: när rättskänslan lifvas genom lagens anda, och stegras till en moralisk passion, som står i strid med de omoraliska passionerna, då först får menniskan ett klarare medvetande af sin moraliska förnedring. Det är nemligen en logisk sanning, att genom jämförelse mellan tvenne föremål, klarnar begreppet. Medan passionerna lågo i sin linda, liksom insvepta i den döda trons bomull kände hon icke vidden af sin brottslighet hon kände icke djefvulens förfärliga magt. Hon var liksom i oskyldighetens tillstånd, och kunde icke rätt skilja mellan godt och ondt.

727. Men när budordet upväckte all begärelse, då först fick hon känna passionernas styrka, och djefvulens förfärliga magt. Utan lag var synden död, men när budordet kom fick synden lif. Jämte den moraliska passionen upväcktes äfven de omoraliska, eller djefvulen blef ond, när han icke fick frid i sitt näste. Passionerna upväckas till verksamhet genom den moraliska passionen, som vill göra dem herraväldet stridigt. Icke så till förståendes, som skulle dessa passioner före väckelsen hafva varit alldeles overksamma. De beherrska den naturliga menniskan, en del med hennes vetskap såsom vreden, hatet, okyskheten, girigheten, avunden m. fl. änskönt de uppenbara sig uti den naturliga menniskans medvetande såsom oskyldiga, en del beherrska henne alldeles omedvetet, såsom ambition och egenrättfärdighet, hvilka hafva en moralisk anstrykning, d. v. s. omskapa sig till ljusens englar.

728. »Budordet, som var gifvet mig till lif, det blef mig till döds. Den moraliska lagen, borde åstadkomma en moralisk förädling; menniskan borde genom lagens fullbordande eller efterlefnad blifva dygdig, och Gudi behaglig; men i det stället upväckte den förtviflan,

emedan synden tog tillfälle af budordet, och dräp mig dermed, det är: synden upväckte samvetsqual, när den kom i strid med lagen. Det blef en strid emellan passionerna, och denna strid upväcker alltid en plåga. Den hjerteångest, som upkommer genom denna strid, innebär en verkelig fiber slitning i det fysiska hjertat. Då först får man känna djefvulens grufveliga plågande.

729. Det bör anmärkas, att de passioner, som kunna tillfridsställas förorsaka ingen plåga, utan snarare en känsla af belåtenhet och förnöjsamhet. Tjufven är mycket nöjd när det lyckas att stjäla: han tycker sig hafva gjort ett godt kap. Horan somnar sött på saken. Hon har ingen samvetsförebråelse, innan samvetet blir väckt. Men när passionen icke kan tillfridsställas, till ex. kärleken, då upkommer sorg, ledsnad, missbelåtenhet. Lifvet blir tungt, odrägligt. Nu innebär lagen, eller den lifvade rättskänslan ett hinder för de nedriga passionernas tillfridsställande, och detta väcker ledsnad. Sålunda upkommer sorg af obesvarad kärlek. Men kommer hatet ännu dertill, såsom i svartsjukan, då blir plågan odräglig. Så förhåller det sig äfven med väckelsen. Det är redan ledsamt, att passionen icke får tillfridsställas, för samvetet, som strider deremot, men kommer samvetsförebråelsen eller Guds vrede ännu dertill, då upkommer samvetsqual, och hjerteångest.

730. Den moraliska passionen, eller det väckta samvetet kan icke undertrycka de nedriga passionerna, eller tillintetgöra dem, ty den stegrade rättskänslan såras immerfort af djefvulens glödande skott, som kännes i hjertat, och uppenbara sig i viljan som onda begärelser, samt i förståndet som onda tankar, hvilka den väckte icke kan undvika, ehuru han tillfölje af viljans negativa frihet icke tillfredsställer dem, och genom viljans activa frihet afskyr dem. Men striden emellan den moraliska och omoraliska passionen upväcker en vridning och slitning i sjelfva organet, som man kallar hjerteångest; derföre säger apostelen: Synden fick tillfälle af budordet, och dräp mig. Den förorsakade samvetsqual och hjerteångest.

731. Synden på det hon skulle synas vara synd, hafver med det godt är verkadt döden i mig. Synden uti det naturliga tillståndet syntes icke vara synd, det som verkligen var synd. Förr än budordet kom, d. v. s. före väckelsen, kände icke apostelen, att det var synd att begära: och så vida de syndiga begären icke kändes

syndiga, så kunde den oädla känslan ännu mindre kännas syndig, häldst den slumrande passionen knapt kändes i medvetandet. Utom vreden, som äfven den naturliga menniskan känner, och okyskheten, äro de andra passionerna merendels förborgade för den naturliga menniskan: hon känner icke egoism, ambition och egennytta: de äro för henne förborgade.

732. Men på det att synden skulle synas vara synd, på det att menniskan skulle få ett klarare medvetande af sin förderfvade natur, och icke fara som en blindbock till afgrunden, måste lagen upväcka all begärelse, och detta var visserligen någonting godt, att lagen eller den moraliska passionen upväckte de omoraliska passionerna, ty derigenom kom han att känna deras vederstyggelighet, och djefvulens förfärliga magt; det andeliga hatet, som tillförene uppenbarade sig uti apostelens medvetande som en helig pligt, att utrota det Jesu nazareniska kättare partiet, uppenbarade sig uti hans medvetande efter väckelsen, såsom en gruflig synd, hvilken ännu efter benådningen var som en tung börda på hans samvete. Hade icke lagen, väckelsen, eller den moraliska passionen tillkommit, skulle han hafva farit som en blindbock till helvetet, utan att veta af sin grufliga synd.

733. Nu var lagen någonting godt, emedan den uppenbarade för honom det grufliga, det afskyvärda i hans handlingar, men just i anledning af detta goda, verkade synden döden, d.v.s. egenrättfärdigheten, som kom i verksamhet genom lagen, verkade förtviflan, den verkade samvetsqual och hjerteångest, på det att synden skulle vara öfvermåttan syndig genom budordet, d. v. s. synden eller de omoraliska passionerna, skulle genom budordet blifva så förskräcklig, så afskyvärd, så vederstygglig, genom jämförelse med budordet, att han skulle smaka döden och helvetets pinan, och blifva förödmjukad inför Herran. Då först får menniskan känna djupet af sin förnedring, när lagen upväcker i henne all begärelse.

734. Lagen är andelig, men jag är köttslig såld under synden. Lagen, den moraliska passionen, fordrar absolut syndfrihet, men jag är en slaf af mina begärelser, nemligen i andelig måtto, icke så till förståendes, som skulle apostelen hafva med kroppens lemmar tillfridsställdt sina syndiga begär, ty då skulle det ingen skillnad vara, emellan en christen och köttsens trålar. Han egde nog styrka,

att stå emot passionernas utbrott till handling, medelst den negativa och activa friheten i viljan, men sina passioner i organlifvets sver, och begärelserna i nervlifvets sver, kunde han icke tillintetgöra, och i så måtto var han såld under synden.

735. Nu varande bibeltolkare påstå, att apostelen i Romarenas 7 capitel ända till 24 versen framställer ett tillstånd under lagen: de kunna icke föreställa sig, att en benådad christen är så syndfull som här utmålas. Men Augustinus och Luther hafva ansett, att detta tillstånd passar äfven på en benådad christen. Vi äro äfven öfvertygade derom, att apostelen, i Rom. 7. afmålar sitt eget tillstånd, sådant det var, då han skref Romarbrefvet. Men den döda trons anhängare, hafva troligen blifvit syndfria genom nåden; det berättas om Erik Jansarne, att de blifvit syndfria genom nåden; huruvida detta må vara rätt berättat för oss veta vi icke; ty om Erik Jansarne hafva så många lögner blifvit utspridda, att vi icke kunna känna, hvad deras tro må vara.

736. Rättskänslan kan icke undertrycka eller tillintet göra de sinliga begären, emedan de hafva sin grund i helt olika organer. Sålunda kan icke samvetet undertrycka okyskheten, gerigheten, ambitionen, och egoismen eller egenrättfärdigheten så, att dessa passioner icke skulle kännas till. Men brennvins passionen kan efter hand undertryckas genom väckelsen, emedan denna passion icke är medfödd utan förvärfvad. Dock fordras det en tid, innan, organerna i magen kunna undergå en förändring, och komma i sitt naturliga tillstånd. Då först försvinner begäret.

737. Den väckte drinkaren kan icke genast efter väckelsen blifva den olycksaliga passionen quitt, innan brennvinsorganerna undergått en reningsprocess; men genom väckelsen fick drinkaren afsky för synden. Han fick ett klart medvetande af passionens afskyvärdhet; ty före väckelsen hade han alldeles icke något klart begrepp om brennvinets skadlighet. Han kunde före väckelsen alldrig blifva öfvertygad derom, att äfven måttligt supande var synd. Men efter väckelsen fick han den öfvertygelsen, att man kan icke blifva alldeles fri från begäret, om icke allt bruk af spirituösa aflägges.

738. Nu är det en bekant sak, att hvarje strid emellan passioner är en plåga, till ex. striden emellan kärlek och hat, d.v.s. svartsjuka. Huru mången är det icke, som afhänder sig lifvet för denna passion.

En långvarigare svartsjuka gör lifvet odrägligt. Men icke blott striden med, utan äfven omöjligheten, att kunna tillfridsställa en passion, medför ett moraliskt lidande, till ex. obesvarad kärlek. Huru mången har icke för denna passion afhändt sig lifvet? Äfven ambitionen, eller hedersdjefvulen plågar menniskan alldeles förfärligt, när den icke kan tillfridsställas. istorien upräknar hundradetal af tora generaler och hofmän, som fallit i onåd, och dödt af chagrin.

739. Nu innebär väckelsen, eller lagen inskrifven i menniskans hjerta, båda delarna. Den innebär en strid med dj ef lama, och denna strid är redan en plåga. Men striden medför äfven den olägenheten, att ingendera af de stridiga passionerna kunna tillfridsställas. De nedriga passionerna kunna icke tillfridsställas, emedan lagen eller den moraliska passionen hindrar dem. Men den moraliska passionen lagen kan icke heller tillfridsställas, så länge som lagen icke kan hållas eller fullgöras, ty lagen fordrar hjertats fullkomliga renhet; således är väckelsen verkeligen en plåga, den åstadkommer samvetsqual och hjerteångest; och så länge menniskan står under lagen, är hon verkeligen tryckt af lagens förbannelse, ty lagen kommer vrede åstad. Och just detta tillstånd anses redan för svärmeri af rationalismens och den döda trons anhängare.

740. Och derföre fråga de med bitterhet: är det meningen med denna afhandling, att ådraga läsarena samvetsqual och hjerteångest? Då måste vi högeligen beklaga de arma själar, som låta förleda sig af en jesuit, att ådraga sig samvetsqual: sådant kan passa för röfvare och banditer, men icke för hederligt folk. Må han inbilla kalfvar, men icke förnuftigt folk, att äfven dygdiga och ärliga menniskor måste hafva en sådan ånger, för att kunna försonas med Gud.

741. Så talar rationalisten: »Menniskan bör ouphörligt sträfva, att adla sitt förnuft, bibehålla ädelheten i sin vilja, och utan afseende på några fördelar, af hvad beskaffenhet som häldst, oväldigt begagna den gudomliga stråle, som henne blifvit förunnad (här menas den gudomliga strålen i förnuftet.) under den fullkomliga öfvertygelse, att Gud icke gifvit annan lag för menniskan, än den Han nedlade i förnuftet. Ja! om verdsvandraren efter Gifvarens afsikt, rätt använder dessa gudomliga egenskaper så skola de alldrig svika honom på den korta bana, som honom blifvit förelagd genom

sinlighetens verld; då kan han utan att känna andra lagar eller försoningsverket, fullgöra sina pligter emot sina likar och djuren (?), med ett ord värdigt upfylla den länk, han innehar i den naturliga kedjan, till frid och enighet på jorden. Och då menniskan detta gör, så kan hon vara fullkomligen öfvertygad, att äfven hafva fullgjort sina skyldigheter emot sitt Uphof. Ty den högsta rättvisan kan af oss ej på annat sätt dyrkas eller äras, än genom vårt goda och redliga förhållande till våra likar och djuren.»* [*A. A.: a.a. s. 4.]

742. Här är rationalisten (A. A.) i fara, att quamna af stoicism och egenrättfärdighet. Den döda tron blir också het om öronen när den får höra talas orn samvetsqual och hjerteångest, och yttrar sig ungefärligen sålunda: Den menniskan måtte vist hafva en sjuklig imagination och en dålig karaktär, som fordrar, att alla menniskor skola hafva samvetsqual och hjerteångest. Väl talar skriften om ånger och bättring, som ock vår bekännelse fordrar af sådana, som brutit sitt döpelseförbund; men samvetsqual kan väl i allmänhet icke falla på andra, an stora brottslingar. »Då menniskan i kraft af döpelsenåden, kan uppfylla lagen icke blott bokstafligen, utan äfven andeligen (?. Consistor. Hernösand) så vore det orimligt, att ålägga den dygdige samvetsqual; emedan dygden belönar sig sjelf och varder ytterligare belönad. Lindbloms Cateches.2 * [*s. 105.]

743. Dessutom: hvartill skulle samvetsqualen tjena: Menniskan kan ju icke försona sitt brott med samvetsqual. Vår kyrka lärer, att menniskan, då hon brutit sitt döpelseförbund, får sina synder förlåtna genom tron på Christi förtjenst. Hvartill skulle då samvetsqualen tjena? Det vore att förringa Christi förtjenst och tillfyllestgörelse; det vore att ringa akta den fria nåden i Christo, om någon skulle föreställa sig, att menniskan icke kan få sina synder förlåtna, utan biförtjenst: tn. m. Här är nådatjufven i fara att quamna i Christi sår.

O.O. Det moraliska elementet i samvetet. (Syneidäsis)

744. Läsaren behagade erinra sig, att hjertat är ett »organon läptikon» eller ett susceptions organ», det vill säga ett sådant organ, som af lar eller föder; det är den åker, hvarest både hvetet och ogräset först gror; det är en princip för godt och ondt, för rätt och orätt, för ljus och mörker: deremot är det subjectiva

medvetandet endast ett sinne eller »receptionsorgan», som emottager intryck af det röda blod, som strömmar från hjertat. Det subjectiva medvetandet är i första rummet de moraliska och omoraliska elementernas receptions organ, men dessa elementer äro icke födda i det subjectiva medvetandet, utan i hjertat, hvarifrån både ondt och godt upväller, och sprider sig till de öfriga organerna.

745. Uti det subjectiva medvetandet uppenbara sig hjertats känslor, som insigt »syneidäsis» eller såsom ett medvetande af godt och ondt. Syneidäsis kommer af grekiska ordet eido, som egentligen betyder se, men likasom ordet se i svenskan brukas både om det yttre och inre seendet, så brukades äfven »eido» om båda delarna; det betyder se, när man talar om det som utvärtes är; men det betyder också känna, när man talar om det inre seendet, eller förnimmandet af det som föregår innom oss. Heinroth och äfven Petrelli har förväxlat det subjectiva medvetandet med förnuftet. Petrelli säger, att förnuftet är det inre sinnet, hvarmedelst menniskan förnimmer det, som föregår innom hennes egen själ; men det är icke förnuftet, utan det subjectiva medvetandet, som i första hand emottager intrycken af blodet och nerverna.

§. 745. Anm. Martensens resonerande i hans dogmatik §. 8 är såsom vanligt ett foster af egenrättfärdigheten. Det är icke »kunskapen i religionen» som gör menniskan fri för Gud, utan det är Sonen, som gör menndskan fri. Hvad åter kunskapen om och i religionen angår, så måste vi erinra läsaren derom att kunskapen om kärleken är någonting helt annat, än kärleken sjelf äfven om romanförfattaren är sjelf kär, i hvilket fall han kan sägas hafva en kunskap, ett vetande i kärleken, så är dock denna kärleks kunskap någonting helt annat än kärleken sjelf. Hans kunskap om kärleken är visserligen en sann kunskap, då hans vetande grundar sig på sjelfegen erfarenhet i kärleks hvärf så vida han har förmåga, att reflectera sina känslor: så är dock denna kärleks kunskap någonting helt annat än kärleken sjelf, emedan kunskapen hörer till nerv-lifvets sver, men kärleken sjelf är en passion, som hörer till organlifvets sver. Samma förhållande är emellan religions kunskapen och religionen sjelf. »Tro och vetande» äro alldeles icke identiska, just derföre, att de höra till olika organer. Hegel, Martensen och andra rationalister må säga hvad de vilja om det religiösa vetandet att det är »ett omedelbart vetande» är alldeles icke sannt, emedan detta vetande, äfven då det grundar sig på den omedelbara känslan,

förutsätter en reflexion, som sker i förståndet genom viljans magt. Men filosofens »omedelbara vetande» betyder, som bekant är, en »gudomlig stråle i förnuftet», en idé, som anses vara omedelbarligen nedlagd eller medfödd: och således icke tillkommen genom någon reflexion, som alltid förutsätter en operation i förståndet, hvilken är en af viljan beroende handling; föröfrigt är det redan förut visadt i denna afhandling att de omedelbara förnuftsidéerna äro en stor bock i metafysiken. Ty det kan alldrig bevisas att några omedelbara förnufts idéer finnas, som icke grunda sig på känslor eller på reflexion.

746. Nu är det en del menniskor, som hänföra känslorna till själen. De som hänföra känslorna till själen (nervlifvet) säga »själens känslor» och själen känner, min själ känner, jag känner i min själ o. s. v. Andra åter hänföra känslorna till hjertat: de säga: »hjertats känslor, mitt hjerta känner, jag känner i mitt hjerta.» Båda talesätten äro brukliga i svenskan. Filosofen, som dömer om känslorna efter hvad han tänker, hänför alla känslor till själen; han påstår, att den kroppsliga känslan, eller känslan af vår kroppslighet tillhör själen, men allmänheten, som grundar sitt omdöme om känslorna på känslan, hänför känslorna till hjertat.

747. Vi tro att de döma ensidigt bägge två. Då nemligen all själsverksamhet är tillika organverksamhet, så tillhöra känslorna både kropp och själ; de tillhöra både organlifvet och .nervlifvet: det är hela menniskan, som känner, icke blott själen. Känslorna hafva sin uprinnelse i organlifvet, men utöfva sin verkan på nervlifvet. Deraf följer att det jag, som sinligt förnimmer år samma jag som tänker.

748. Men då filosofen dessutom antager en förnuftssjäl, som skulle vara ett annat jag, än det sinliga jaget, alldenstund detta jag (förnuftssjälen) skulle verka utan sammanhang med organerna: så kunna vi för filosofens räkning antaga en fysisk känsla, hvilken förnumnes medelst organer och en metafysisk känsla, som skulle förnimmas utan organer. I sjelfva verket är den fysiska känslan och den metafysiska en och samma känsla, likasom ock det fysiska medvetandet och det metafysiska är ett och samma medvetande.

749. Den fysiska känslan består i blodets impulsion och nervernas reaction på hjernan, i hvilket fall vi erfara en känslornas modification

af blodets olika beståndsdelar. Sålunda är känslan af ett brennvinsrus litet annorlunda beskaffad, än känslan af ett tobaksrus. Äfvenså är kärleken, annorlunda kännbar eller förnimbar, än svartsjukan, och sorgen känns annorlunda än glädjen. o.s.v.

750. Att alla dessa känslor äro på en gång fysiska och metafysiska, eller sinliga och öfversinliga, det kan filosofen icke medgifva, likväl äro alla fysiologer ense derom, att känslorna verkeligen åstadkomma en organer-nas rörelse, som hvar och en kan se med egna ögon, att vissa känslor påskynda blodets omlopp, till ex. vrede, kärlek, ambition, och kunna derföre kallas excentriska, hvaremot andra känslor hämma blodomloppet, till ex. fruktan, sorg, afvund, m. fl. och kunna derföre kallas concentriska, emedan de förorsaka blodstockning uti de inre organerna.

751. Såvida alla känslor äro på en gång fysiska och metafysiska, så måste äfven de moraliska känslorna vara på en gång fysiska och metafysiska; men filosofen kan omöjligt medgifva detta: han antager endast en sinlig känsla, hvilken han sinligt förnimmer, såsom köld, verme, kroppslig smärta m. fl. Men alla moraliska känslor anser han vara metafysiska. Likväl ser man tydligen, att moraliska känslor verka lika kraftigt på organismen, som de naturliga; när de stegras till passion.

752. Så vida menniskan har ett organiskt lif och nervlif, så måste vi först göra en skilnad mellan organiska känslor, och sinliga känslor; det är en skilnad emellan passionen sjelf, som hörer till det organiska lif vet, och passionens intryck på sinnlighetens organer, som höra till nervlifvet. Detta sistnämnda anses i allmänhet för själ, och svarar emot filosofens förnufts själ, ehuru allmänheten oftast anser hjertat för den egentliga själens organ; men emedan filosofen gör en väsendtelig skilnad emellan nervlifvet och förnufts själen, ehuru denna skilnad måste bevisas, innan vi kunna öfvertygas derom, så kunna vi dock för filosofens räkning antaga den förnuftiga själen såsom ett Ens simplex, eller ett väsende, som skulle vara någonting helt annat än nervlifvet. Så ungefärligen tänker filosofen.

§. 752. Anm. Vi måste här påminna läsaren, om hvad som redan förut är anfört om själen i denna afhandling. Den materialistiska läkaren anser materien för substans, och själen anser han vara accidens, eller en materiens egenskap, som måste uphöra att vara

till, då materien uphör att vara. Men spiritualisterna påstå, att materien är accidens (ens contingens) hvaremot materiens krafter, (till ex tyngds kraften) utgöra materiens substans. Filosoferna antaga vanligen både själens och kroppens substantialitet, d.v.s. både materien och materiens krafter äro substanser. Vi hafva antagit en lifsprincip, som icke i den metafysiska meningen eger substantialitet men väl i psycisk mening såsom varande ett existentia sine essentia et sine substantia. Denna lifsprincip anse vi vara den egentliga själen. Men filosofen anser icke den gemensamma lifsprincipen vara den egentliga själen, utan det, som läkaren kallar nervlif, anser filosofen vara den egentliga förnufts själen. Dock är icke läkarens nervlif och filosofens förnufts själ identiska. Ty filosofen menar, att förnuftssjälen är ett »väsende», (ens simplex). Men nervlifvet är icke väsende och deruti består illusionen att, den filosofiska förnufts själen är hvarken lifsprincip eller nervlif. Och derföre måste vi för filosofens räkning antaga en metafysisk personlighet eller »att det jag, som sinligt förnimmer, icke är samma jag, som tänker». Vår egen öfvertygelse är, att det jag, som sinligt förnimmer, är samma jag, som tänker, eller att den sinliga förnimmelsen är tillika öfversinlig.

753. Men enligt de fysico — psychiska grunder, hvilka vi uti början af denna afhandling utvecklat och förklarat, utgör icke förnuftssjälen allena menniskans personlighet, utan hela själen, eller den metafysiska själen d.v.s. den metafysiska menniskan hel och hållen utgör menniskans personlighet. Denna själ innefattar icke allenast nervlifvet, utan äfven organlifvet och lifsprincipen. Den metafysiska kraften i organerna utgör själsförmögenheten, så att det fysiska hjertat är det metafysiska hjertats organ; det subjectiva medvetandet är samvetets organ, den fysiska viljan är den metafysiska viljans organ, och förstånds organerna äro förståndets organer.

754. Häraf är klart, att skilnaden emellan själsförmögenheterna har sin grund uti de olika organerna, och det är just i anledning af denna skilnad emellan organerna, och dessa organers olika functioner som menniskan har fått medvetande af sina själsförmögenheter, hvilka genom organerna kunna begränsas. Vi påstå således, att det moraliska elementet griper in i organernas verksamhet, likasom ock det omoraliska ingriper i organismen och förorsakar der sjukdomar och döden. Den moraliska känslan

upkommer först i hjertat, och kommer derifrån till det subjectiva medvetandet, hvarest den kallas för samvete. Känslan sjelf tillhör hjertat, men den moraliska känslans intryck på det subjectiva medvetandet är det, som vi kalla för samvete.

755. Samvetet är således ett sinne, som måste emottaga både ondt och godt både ljuft och ledt ifrån hjertat. Se på en drinkare, som lefvat i ett långvarigt rus, när han ändteligen vaknar ur ruset, är han vid dåligt lynne; än förbannar han krögaren eller supbröderna, som återigen narrade honom att supa, och förstöra sina penningar; än förbannar han brennvinet, liksom vore detta skulden till hans olycka; än förebrår han sin hustru och sitt husfolk, som icke hade bättre vård om honom; men minsta skulden tar (han på sig sjelf. Just så ser den mannen ut, som har ett ondt samvete. Men ett ondt samvete är icke ännu väckt.

756. Mången drinkare kan ligga till sängs flere dagar efter ett långvarigt rus; han plågas väl af sitt onda samvete, men kan icke ändå blifva väckt, emedan han immerfort skjuter skulden på andra. Ett sådant samvete hade Adam och Eva efter fallet. Adam skylde på Eva, och Eva på ormen. Detta är rätta kännemärket på ett ondt samvete, att den brottsliga måste skjuta skulden på andra, när han icke kan helt och hållet förneka sin handling. Det händer ofta, att den som nyligen blifvit väckt, skjuter skulden till sin olycka, än på föräldrarne, som gifvit så dåliga exempel, och stundom på läraren, som låtit honom oåtvarnad framrusa i förderfvet.

757. Detta är en varning för alla föräldrar och lärare, det visar redan här hvad som kan hända i en annan verld; när syndaren vaknar till medvetande af sitt olycksaliga tillstånd, då komma barnen att utösa förbannelser öfver sina föräldrar, som gått före dem med elaka exempel; åhörare komma med bittra förebråelser emot lärare; den förförda kommer att förbanna förföraren: drinkaren förbannar krögaren, den bedragne bedragaren o.s.v.

758. Men den civiliserade verlden kallar detta för onödigt grubbel och svärmeri. Menniskan behöfver icke communicera sig med någon annan, än Skaparen: så talar den bildade verldsmedborgaren. Det kan vara tillräckligt för hennes moraliska existens, att hon upfyller sina skyldigheter, med iagtagande af sina rättigheter. Ingen vare sig prest, biskop eller läsarpredikant må understa sig att blanda

sig i andra menniskors husliga lif. Vi behöfva icke bigta oss för någon, ty det angår ingen huru jag lefver. Jag skall sjelf svara för mina gerningar. Hvar och en har tillräckligt att skaffa med sig sjelf, och behöfver icke blanda sig i andras angelägenheter. Så talar den bildade verldsmedborgaren.

759. Men slutmeningen af detta stolta tal vill säga: det är tids nog, att grubbla i evigheten; huru hvar och en upfyllt sin moraliska bestämmelse. Här måste menniskan upfylla sin bestämmelse, som husfader och medborgare, och detta sker icke genom ett onödigt grubbel. Har Luther grubblat, så må han hafva gjort det för egen räkning; men detta angår oss icke. När vårt samvete gifver oss det vittnesbörd, att vi handlat ärligt och redligt inför Gud och menniskor, så hoppas vi att vi kunna bestå med ära inför Gud och menniskor. Här talar stoicismen stora och stolta ord; det är sjelfva egenrättfärdigheten, som talar.

760. Vi måste lemna den stolta och stormodiga egenrättfärdigheten att grubbla i evigheten, och återgå till de väckta, som grubbla redan här i lifvet. Så snart menniskan blifvit väckt, börjar hon verkeligen att grubbla, men hennes grubblande går icke derpå ut om och huruvida hon kunnat upfylla sin moraliska bestämmelse, utan hon grubblar och funderar, huru hon må kunna komma till försoning med Gud och finna samvetsfrid.

761. Det väckta samvetet skiljer sig från det onda samvetet derutinnan, att den väckta känner sig stå i skuld hos Gud och menniskor. Den väckte kan icke skjuta skulden på någon annan, än sig sjelf. Men hos honom finnes mycken egenrättfärdighet, som han icke kan så snart uptäcka. Han arbetar af alla krafter på den egna bättringen. Han skäms, att uptäcka sitt hjertas tillstånd för någon erfaren christen, ambitionen eller heders djefvulen ansätter honom så hårdt, att han icke vågar lätta sitt hjerta genom en öppen bekännelse. Sådant är vanliga förhållandet med de nyväckte.

762. Att skämmas öfver sin moraliska förnedring är visserligen i sin ordning, men att för skammens skull icke våga yppa sina hjertas hemligheter, för någon, det är icke i sin ordning. Den väckte fruktar, att han blir begabbad af verldshopen, om han yppar sitt hjertas tillstånd. Men då sjelfva det bekymmer han bär i sitt inre, är »en sorg efter Guds sinne», borde han väl icke blygas deröfver, att

Herren har börjat sitt verk uti honom, och likväl blyges han, utan att märka, att detta är en stor synd.

763. Men hvad som mest plågar den väckte, och hindrar honom från försoningen, är egenrättfärdigheten. När den väckte känner sig vara en stor syndare, blir det alltid hans första bemödande, att bättra sitt lefverne. Detta kan väl lyckas till en del, hvad det utvärtes lefvernet angår. Men när han vill förbättra sitt hjerta då: blir han bet. Han känner innom sig, frestelser retelser, onda tankar och begärelser, hvilka han icke kan undertrycka eller tillintetgöra. Och egenrättfärdigheten ingifver honom den falska öfvertygelsen, att han icke kan försonas med Gud, innan han blir bättre.

764. Och då han uti sitt naturliga tillstånd haft dygden till salighetsgrund, eller ock förlitat sig på Guds nåd utan ånger och utan bättring, så kan han uti sitt naturliga tillstånd omöjligen föreställa sig, att han är så i grunden förderfvad. Men uti det väckta tillståndet kan han omöjligen föreställa sig, att en så stor syndare kan få någon nåd. När hans samvete var sofvande, kände han icke sitt hjertas förderf: När samvetet blef väckt, fick han känna, att hans hjerta är fullt af girighet, afund, vrede, okyskhet och lögn: Men egenrättfärdigheten som drifver honom till otron kan han icke anse för den största synd emot försonaren; emedan denna svartande omskapar sig till en ljusens engel, och kommer såsom en sanningens tolk.

765. Guds lag fordrar hjertats fullkomliga renhet; det känner han; men han begriper icke, att egenrättfärdigheten fordrar detsamma, och emedan hans hjerta alldrig blir rent, ehuru han arbetar och sträfvar, faller han slutligen i förtviflan och säger: för mig finns ingen nåd: jag är evigt förtappad. Härtill kommer ännu den falska läran, som redan har grott i hans hjerta, då det heter: att dygden belönar sig sjélf och varder ytterligare belönad. Nu känner den väckte, att han omöjligen kan vara dygdig; han känner, att han alldrig kan upnå dygdens höga ideal, och på den vägen erhålla samvetsfrid. Då svänger egenrättfärdigheten om, och säger: huru kan du få nåd; du har ingen sann ånger.

766. Egenrättfärdigheten lägger sig först på högra sidan och säger: du bör hafva ett rent hjerta, innan du kan försonas med Gud. När han länge och väl plågat den ångerfulle, efter nåden längtande

själen med den egna bättringen, då svänger han om på den venstra sidan, och drifver den förtviflade, att plåga sig med en djupare ånger, och större samvetsqual, emedan han vill förtjena nåden med detta plågande. Men ju mera egenrättfärdigheten plågar desto sämre blir den väckte, och till slut faller han i förtviflan.

767. Men den som har ett sofvande samvete han erfar ingenting af allt detta: han har inga frestelser, inga djefvulens anfäktningar, inga onda tankar, inga syndiga begärelser; ty lagen har uti honom icke upväckt all begärelse, och derföre tviflar den säkra hopen alldrig om sin salighet. Synden är död utan lag. Passionerna ligga i dvala: djefvulen ligger och kurar gömma i hjertgropen: han anfäktar ingen, som troget tjenar honom med tankar ord och gerningar. När alla naturliga passioner kunna tillfridsställas, så är syndaren nöjd och belåten med sin ställning; han tviflar alldrig om sin salighet.

768. Då han icke känner djeflarne i sitt hjerta då han icke har medvetande af sitt djupa förderf, så lefver han beständigt i den ljufva inbillningen, att han ingen synd har på sitt samvete: Gud kan icke fördöma en så dygdig och hederlig menniska. Hans sofvande samvete bär honom det vittnesbörd, att han handlat redligt och ärligt, och dermed tror han sig kunna bestå inför Gud och menniskor. Han kan omöjligen föreställa sig, att dygden (egenrättfärdigheten) är ett brott emot försonaren; och att Frälsaren har lidit förgäfves för egenrättfärdigheten.

769. Det påståendet, att dygden är ett brott emot försonaren, strider alldeles emot det naturliga förnuftet: Förnufts menniskan måste häpna af förvåning öfver den förmätna, som vågar antasta egenrättfärdighetens helgedom. Äfven den döda tron, hvilken i all hemlighet, men sig sjelf ovetande har dygden till salighets grund, ehuru han tror på Christi förtjenst, blir också flat öfver ett sådant påstående och säger: huru hänger det ihop? År sjelf va dygden ett brott emot Försonaren? Det måtte visst vara kätteri.

770. Men lägga vi psychologin till grund för våra undersökningar, så torde kätteriet gå opp i rök. Dygden är enligt alla moralfilosofers påstående, en product af den moraliska viljan, som är nedlagd i förnuftet. Men försoningen är en product af Frälsarens lidande, och den lefvande tron, som icke kan upkomma utan föregående ånger. Allt detta angår hjertat allena, icke förnuftet eller viljan; ånger, tro,

försoning utgå af hjertat och kännas der. Den som har peruken full af puderaktig dygd, han kan icke komma till någon sann ånger, och följakteligen kan han icke heller komma till någon försoning med Gud: han föraktar Christi dyra försoning, och trampar Frälsarens blod under sina fötter. Sålunda kan hvar och en begripa, att dygden är ett brott emot försonaren, emedan den dygdige icke kan komma till erkänsla af sin brottslighet, och moraliska förnedring.

771. Om menniskans personlighet innefattade endast nervlifvets sver, eller endast den del af menniskan, som kan bdherskas af viljan, så vore det en möjlighet, att dygdens höga ideal kunde upnås genom den goda viljan, om filosofen först kunde bevisa, att menniskan har en god vilja. Men nu kan det icke bevisas att personligheten innefattar endast nervlifvets sver, som består af minne, förstånd, förnuft, vilja och samvete; utan personligheten, i synnerhet den moraliska karaktären, bestämmes af hjertat och passionerna, och ehuru väl filosofen skjuter ifrån sig sin onda vilja, som är en product af passionerna: så kan nu mera ingen blifva öfvertygad, utan bevis, att den subjectiva viljan icke hörer till själen.

772. Med tillhjelp af psychologin kan det snarare bevisas, att den subjectiva viljan, eller passionerna bestämma menniskans moraliska karaktär och utgöra hennes personlighet. Och då man betraktar menniskan från denna synpunkt, då blir menniskan »positive ond»: hvarje menniska har en »nedrig karaktär», alldenstund »menniskans hjerta är ondt allt ifrån ungdomen; ett argt och illfundigt ting är hjertat, ho kan utransakat; af hjertat utgå onda tankar, m.m. Om nu menniskan hade en god vilja, och kunde genom den goda viljan upnå dygdens höga ideal i nervlifvets sver, så att ingen synd kunde fördunkla hennes samvete, ingen ond begärelse kunde upkomma i viljan, ingen falsk idé kunde insmyga sig i förnuftet, intet falskt begrepp kunde upkomma i förståndet: så vore hon ändå brottslig, så vida hennes andra hälft af personligheten, nemligen hjertat är fullt af djeflar. Men som menniskan nu är beskaffad, är äfven förnufts själen besmittad af synd, genom onda tankar och onda begärelser, och den som känner sig rätt, måste erkänna, att menniskan är brottslig äfven i nervlifvets sver: ty »Gud allena är god, och för honom är ingen lefvande rätt färdig: Allesamman äro syndare och hafva intet, att berömma sig af inför Gud.[”]

773. Men emot denna lära strider egenrättfärdigheten af alla krafter:

Han reser sig opp emot Christi kors uti skarptänkarens förnuft och säger: den moraliska ansvarigheten är icke möjlig, om viljan icke är fri. Mårtens. Menniskan kan icke stå i något moraliskt ansvar för sin onda vilja, som icke är hennes egen. Men bevis min herre, att den onda viljan icke är menniskans egen vilja. Ni måste då gå djupare in psychologin; ni måste närmare begränsa menniskans personlighet, både till innehåll och omfång: ni måste bevisa att den onda viljan icke hör till menniskans personlighet, hvarken fysice, eller metafysice, hvarken psychice eller moraliter. De rationalister, som icke alls erkänna, att en ond vilja finnes, må resonera med Satan derom.

774. Antingen måste nu moralen blifva lika med noll, om båda viljorna höra till menniskans personlighet, och om viljorna vore likagällande: så att ingendera hade öfvervigten: eller också måste den ena viljan alldeles utrotas och tillintetgöras af den andra, om endera viljan blefve den Hierrskande; men enligt bibelförfattarenas, reformatorernas och alla christnas erfarenhet kan den onda naturen, eller arfsynden icke utrotas, så länge menniskan lefver, och enligt denna erfarenhet kan ingen blifva syndfri, han må vara så dygdig han vill. Den som har ett sofvande samvete inbillar sig verkeligen, att han kan blifva både syndfri och skuldfri genom helgelsen; den som har en död tro i peruken, inbillar sig äfven, att han kan blifva både syndfri och skuldfri genom nåden: men den som har ett väckt samvete kan alldrig blifva syndfri, hvarken genom helgelsen eller nåden, ty nåden innebär endast skuldfrihet, icke syndfrihet, såsom framdeles skall visas.

775. Menniskan står i samma förhållande till Skaparen, som barnen till sina föräldrar. Men ingenting gör så ondt i föräldra hjertat, som det förnedrade barnets sträfvan, att fördölja och förneka sitt brott. Barnen betraktas då som förhärdade och kunna på denna väg alldrig komma till försoning, om de ock inför föräldrarnes ögon gjorde sig oskyldige. Den skrymtagtiga oskulden, skrymteriet, skenheligheten och tillgjordheten, ökar deras brottslighet i stället för att minska den.

776. Är brottslingen så dum, att han icke har något medvetande af sin brottslighet; då är han en idiot, som föräldrarne anse för den olyckligaste varelse på jorden, hvilken föräldrarne betrakta med grämelse, fasa, afsky, som ett mellanting mellan djur och menniska

och önskade, att han alldrig blifvit framfödd i verlden, (6 Mos. 6: 6). Och Herren ångrade, att han menniskan gjort hade. Just sådan är den menniska i Skaparens ögon, som icke har medvetande af sin brottslighet och moraliska förnedring.

777. När man betraktar den egenrättfärdige filosofen ifrån denna synpunkt så är han ingalunda bättre än en idiot i föräldrarnes ögon, då han icke har medvetande af sin brottslighet, utan påstår beständigt att han är oskyldig, genom den goda viljan. Filosofen är skyldig till fadermord, genom den sorg, som han förorsakat sin Skapare, han är skyldig till majestätsbrott genom sitt hjertas upror emot den himmelska konungen; men ändå talar han om sin goda vilja, och påstår, att han upfylt Skaparens vilja, då han upfylt sin egen väsendtliga vilja. Sådant är ingenting bättre än en hädelse emot Gud: det är, att göra narr af föräldrahjertats ömaste känslor, det är att såra föräldra hjertat på det ömaste.

778. Icke mindre brottslig är nådatjufven, som väl erkänner sitt brott men skrattar derjemte åt sin egen ofärd, eller visar en lättsinnigjhet, som icke låter föräldra hjertat ana någon ånger öfver synden; ett sådant barn har ingen skam, intet medvetande af sin brottslighet, ingen föresatts till bättring. En sådan slyna kan lägga sig att hora midt för föräldrarnes ögon. Huru länge skola föräldrarne tåla sådant gäckeri? De måste utan tvifvel köra bort en sådan hora ifrån sitt hem, och göra henne arflös. Nu står nådatjufven i samma förhållande till Skaparen, som horan till sina föräldrar. Jag menar den skamlösa horan, som icke har hof, att skämmas öfver sin förnedring. Ingenting sårar föräldrahjertat så djupt, som den skamlösa horans lättsinnighet.

779. Och nu bör det vara klart för hvar och en, som icke är alldeles förhärdad, huruledes den falska dygden (egenrättfärdigheten) är ett brott emot Försonaren. Men så djupt är egenrättfärdigheten inrotad i menniskonaturen, att icke allenast rationalisten, tror sig upfylla Skaparens vilja, då han upfyller sin egen väsendtliga vilja, utan äfven den väckte syndaren får arbeta länge och väl med egenrättfärdigheten, innan han kan blifva förödmjukad inför den allsmägtige, och ge sig på nåd och onåd. Den enfaldige kan dock slippa så pass lös ifrån egenrättfärdighetens förfärliga magt, att han måste krafla sig fram till nådastolen och finna nåd och försoning. Men filosofen alldrig.

780. Fariseismen och stoicismen hafva sin grund i samma passion, som nu förleder rationalismen, att antaga viljans frihet att tillegna sig den goda viljan, och skjuta ifrån sig den onda viljan, ty de förstå icke Guds rättfärdighet, utan fara efter att uprätta sin egen rättfärdighet. (Paulus). Fariséerna begrepo icke, att det var en stor synd emot Gud, att de sökte vinna rättfärdighet genom lagsens gerningar. Lika litet kunna nu tidens rationalister inse, att det är en stor synd emot Gud, att vinna rättfärdighet, eller syndfrihet och skuldfrihet, genom den goda viljan, som är en tom inbillning; den goda viljan är ett sjelf bedrägeri.

781. Grunden till den väckta menniskans sträfvan, att vilja blifva en engel, ehuru hon känner sig vara en djefvul, ligger förborgad uti egenrättfärdigheten, hvilken uppenbarar sig uti den väcktes medvetande såsom sanningen sjelf. Egenrättfärdighetens organ är lefvern, som verkar på hjernan medelst egoismens båda elementer, nemligen först genom nervernas reaction på hjernan, och för det andra genom det svarta blodet, som utbreder sig öfver förstånds organerna, och upväcker der den egoistiska känslan, som gör att menniskan vill vara sjelf i allt. I moraliskt afseende uppenbarar sig egoismen såsom egenrättfärdighet, hvilken sträfvan går ut på förtjenst.

782. Lagen inskrifven i hjertans taflor af kött, verkar i hjertat en sammandragning, en klämning, som gör att detta organ icke eger nog kraft, att drifva blodet till hjernan, i den mängd som skedde före väckelsen. Derigenom får det svarta blodet öfvervigten, i hjernan, hvadan ock de väckte som stå under lagen, äro mörka i ansigtet. Genom starka lagpredikningar blir hjertat stundom så vanmägtigt, att svimning påkommer af hämmadt blodflöde till hjernan. Detta är likväl icke så farligt, som det ser ut.

783. Den moraliska rening, som föregår under bättrings kampen, ingriper djupt i menniskans organism, i anseende till det nära förhållande, som är emellan kropp och själ, emellan nervlif och organiskt lif, emellan den fysiska och metafysiska organismen. Då nemligen skarpa lagpredikningar äro det enda medel, som verkar på den säkra hopen, får icke predikanten för några väcktas skull kasta bort lagen, och endast predika evangelium; emedan nåden ingjuten i den säkra hopen insöfver den ännu mera i säkerhet, hvaremot lagen väcker ur synda sömnen, såsom apostelen visar i romarbrefvet.

784. Det är likväl anmärkt, att väckelsen i samvetet icke genast följes af hjertats första rörelser. Det gifves personer, som flere gånger varit besvärade af hjerteångest, utan att derpå följt samvetsqual, eller samvetsförebråelser. Sådana personer hafva icke heller haft någon rätt syndakännedom, icke heller någon afsky för synden. De hafva icke kunnat erinra sig huru och hvarest de brutit emot tio Guds bud. Men emedan en rätt syndaånger, grundad på en klar kännedom af synden, nödvändigt erfordras, innan menniskan kan komma till försoning: det vill säga; syndaren måste först vara öfvertygad om sitt brott, innan samvetet kan döma honom: så får icke ledaren till hvilken dessa andeliga patienter vända sig, göra sig alltför brottarn med trösten, innan alla gamla och falska salighetsgrunder blifvit undanröjda.

785. Dessa falska salighetsgrunder äro i första rummet dygden, eller egenrättfärdigheten, hvilken uppenbarar sig i den egna bättringen, samt någongång i tillegnandet af den goda viljan, såsom filosofen tillegnar sig; stundom förekommer ock ett tillegnande af kärleken som likväl är långt ifrån den väckte under lagen stående syndaren. Egenrättfärdigheten vill icke komma fram i sin nakenhet inför Gud; han försöker åtminstone, att skyla sin skam med fikonalöf. Och just då är han som farligast, när han tillbjuder syndaren någonting godt.

786. Det är visserligen samma egenrättfärdighets djefvul, som uti Uppenbarelseboken upträder såsom »en Guds barnas åklagare natt och dag». Men i denna skepnad är han mindre farlig; ty ehuru han i egenskap af åklagare är förfasligt sträng i sina fordringar på helgelse, såsom till ex. då han fordrar ett rent hjerta af syndaren, innan han låter honom vara Gudi behaglig och utan ansvar: så är han dock icke i egenskap af länsman och fiskal så farlig, som då han omskapar sig till en ljusens engel, och upträder såsom en sanningens tolk emot den ogillande rösten i samvetet.

787. Då ställer han sig som en opåkallad fullmägtig på syndarens sida, och inbillar honom först, att han icke är den största ibland syndare: han kommer med allehanda ursägter och invändningar emot det anklagande samvetet: han inbillar syndaren, att han har älskat Gud, till ex. i Nya Handboken, att han har lefvat dygdigt till ex. i Nya Cachesen; att han har en god vilja, till ex. i Martensens Moral. Allt hvad, som i dessa böcker förekommer under form af en

gudomlig sanning, det förekommer äfven ibland de väckta, ehuru litet annorlunda till uttryck och form. Alla dessa falska salighetsgrunder måste undanrödjas, innan syndaren blir utblottad på all egen förtjenst. Således måste dygden bort, kärleken måste bort, den goda viljan måste bort ur syndarens medvetande, innan han blir rigtigt angelägen om frälsning genom den oförskylta nåden, eller genom Christi förtjenst, eller såsom reformatorerna uttryckte sig »genom tron allena utan gerningar».

788. I andra rummet förekommer den döda tron, eller ett falskt förlitande på Guds nåd, utan ånger och bättring. Den döda tron är nu en allmän salighets grund i lutherska kyrkan. Och detta är anledningen till det öfverhandtagande sedeförderfvet i lutherska kyrkan. Med den döda tron i peruken kan man vara tjuf, hora, fyllhund, krögare, bedragare, svärjare, och ändå vara en äkta lutheran. Här har Luthers lära »om tron utan gerningar» blifvit grufveligen missbrukad. Läran om tron utan gerningar är i och för sig sann och riktig, när man talar om försoningsakten eller rättfärdiggörelsen; men å andra sidan måste äfven den sanningen inskärpas, att »tron utan gerningar är död».

789. Uppå denna punkt i nådens ordning har lutherska kyrkan lagt mindre vigt än Luther sjelf, som var sträng i sina fordringar på helgelse. När till ex. Spener såg den ogudaktighet, som var allmänt rådande i den lutherska kyrkan, och i anledning deraf yrkade på en alfvarldg bättring så satte sig presterna deremot, och predikade tron utan gerningar. De fordrade således ingen ånger, ingen bättring, ingen omvändelse, ingen pånyttfödelse, ingen helgelse, utan endast: tro! så varder du salig. Men ingalunda var det Luthers mening, att den döda tron, som nu är den allmänt rådande skulle vara saliggörande. Tvärt om var det just Luthers mening att en christen bör bevisa sin tro med sina gerningar.

790. Den döda tron är visserligen den sorglösa hopens käraste salighetsgrund, emedan det är så roligt för gammel Adam att tro och hora, tro och stjäla, tro och supa. Den gamle Adam har mycken benägenhet, att tro, när samvetet icke anklagar honom för någon synd. Men när samvetet börjar anklaga honom, icke allenast för hans ogudaktiga lefverne, utan för hans ogudaktiga tankar, för hans onda begärelser, för hans syndiga känslor; då är det svårare för gammel Adam, att tro. När nu menniskan kommit så långt i

bättringen och syndaångern, att egenrättfärdigheten drifver henne till förtviflan, då är det slut med den döda tron, då kan hon icke längre tillegna sig Guds nåd och syndernas förlåtelse utan ånger och bättring.

791. Andra falska salighetsgrunder, äro mindre allmänna. Likväl finns det många fattiga, som hafva fattigdomen till salighetsgrund. Dessa säga ofta: »den fattiga måste ofta anlita Gud om hjelp, men den rike behöfver icke bedja. Och vidare: emedan Gud har gjort mig fattig i tiden, så måste han vist göra mig rik i evigheten. Kom ihåg fattig Lazarus, som kom i Abrahams sköt. Man får äfven höra en och annan bland de förmögnare bygga sitt hopp på ovissa rikedomar. Dessa säga: emedan Gud har så rikligen välsignat mitt arbete vist måste han älska mig, men älskar han mig, vist kan han också göra mig salig i evigheten.

792. Sålunda kan den ena bygga på dygden, den andra på den döda tron, den tredje på sin fattigdom, den fjerde på sin rikedom o.s.v. Vi tala nu icke om de lärde, som grunda sitt hopp på sina vetenskapliga och politiska förtjenster, eller upgöra sin räkning med vår Herre i hufvudet, utan att känna till den andra delen af personligheten, nemligen hjertat eller passionerna, som bestämma menniskans moraliska karaktär. Derpå kommer det an, om och huruvida endast nervlifvet utgör menniskans personlighet, det vill säga om och huruvida endast minne, förstånd, förnuft, vilja och samvete höra till menniskans personlighet, eller om äfven känsla, drift, instinct, temperament och passion må tagas med i beräkningen, när man vill bestämma menniskans moraliska karaktär.

793. När samvetet väckes, får menniskan bättre minne, i afseende på sin framfarna lefnad: hon kan då komma ihåg alla sina illbragder ifrån spädaste barndomen: ända ifrån tre till fyra års ålder; äfven sådana små skälmstycken, som hon längesedan begrafvit i glömskans flod, framställa sig klart för hennes åskådning. Dock förekomma icke alla synder på en gång, utan synderna uppenbara sig småningom, den ena efter den andra; derjemte upkommer en innerlig längtan, att söka försoning med alla menniskor. Likväl är gerigheten och ambitionen förskräckligt motsträfviga i sjelfva gerningen.

794. Om samvetet fordrar, att allt orättfånget gods skall återgäldas, så kommer gerigheten i strid med samvetskrafvet, om samvetet fordrar, att all orättvisa skall godt göras, så kommer hedersdjefvulen i strid med samvetskrafvet. Sålunda har det händt, att mången blifvit tvungen af samvetsqualet, att bekänna sina skamligaste gerningar, för de väckta, att uppenbara sina stölder och andra orättvisor begångna emot nästan; och den som kommit så långt, att han kunnat bekänna sina orättvisor, har också betalt dem: men den som icke kunnat förmås att bekänna begångna orättvisor, har icke heller kunnat godtgöra dem. Man har deraf förnummit, att hedern är värre än egennyttan; mången har också gjort bättring ända till hedern och egennyttan, men der har han stannat.

795. Den sorglösa hopen anser det alldeles onödigt, att bekänna sina synder och be om förlåtelse: men den fordrar likväl, att den som har ett väckt samvete, bör försona sig med sin nästa; och hon har rätt däruti. Mången anser det för onödigt, att bekänna sina synder för verlden, men deruti hafva de intet medhåll af samvetet; ty samvetet fordrar upriktighet och sanning. Ja till och med djefvulen fordrar sannfärdighet af en christen, ehuru han sjelf är en lögnare. Om en christen säger till djefvulen: jag behöver icke bigta mig för dig, ty jag är dig ingen sanning skyldig så kan djefvulen genast anklaga honom för egoism, och säga: du är lika stolt och högmodig som djefvulen: huru kan du förebrå mig för egoism — när du sjelf är likadan?

796. I början af väckelsen kännes hjertat hårdt, kallt, svullet, eller ömt och tungt att bära: dermed följer oftast fruktan för döden: hemliga rysningar genomisa hela organismen. Stundom påkommer en häftig darrning, under predikan, när något lagens ord träffat gammel Adam på det öma. Somliga klaga, att hjertat stiger opp under halisen. Efter någon tid börjar man att känna hjertat brinnande af en verklig feberglöd. Denna period utmärker nådemärkenas annalkande. Man får äfven känna en hunger som icke kan mättas med mat och en törst, som icke kan släckas med annat än lifsens vatten. Men härvid lag får återigen det stora förnuftet hallsbränna; ormaettret börjar fräsa i hjertgropen på alla dem, som hafva dygden eller den döda tron till salighetsgrund. »Är det möjligt, att någon som fått en vanlig del af det sunda förnuftet, kan sätta tro till sådana galenskaper?» Och nu ropa alla med en mun: till helvete med svärmaren!

797. Vi måste dock anmärka häremot, att detta svärmeri, hvarigenom så många oeniga makar blifvit försonade, så många fyllhundar blifvit nyktra, så många tjufvar återburit stulet gods, så många dygdiga uppenbarat sina skamligaste gerningar, så många svordomar och slagsmål upphört, så många menniskor bedt sin nästa om förlåtelse: detta svärmeri säger jag, anses af verlden för fanatism och jesuitism, oaktadt dess verkan på folkets seder icke kan af verlden förnekas. Bevise nu verlden, att den sorglösa hopens tro och lefverne är den rätta christendomen, eller art nu tidens äkta lutheraner äro sanna christna. Dervidlag gör det naturliga förnuftet motstånd, och säger: det finns icke mången, som kommit till förnuftets rätta bruk. Förnuftet fordrar också bättring af lutherska kyrkan, men icke genom en sådan väckelse som här är beskrifven.

P.P. Det moraliska, elementet i viljan.

798. Lika litet som den naturliga kärleken ursprungligen hörer till viljan, lika litet kan det moraliska elementet födas och upkomma i viljan genom en frihets act, eller derigenom, att viljan »realiserar sin frihet», och sålunda gör sig sjelf god. Visserligen går den filosofiska bevisningen derpå ut, att, lika som viljan genom egen kraft, kan göra sig sjelf ond, så kan hon också genom egen kraft göra sig sjelf god, men denna öfverbevisning bevisar för mycket, emedan viljan är bunden af sin egen sjelf bestämning till det onda. (§. 464)

799. Det onda och det goda hör icke till viljans väsende, alldenstund viljan kan undergå en förändring, utan att förstöras. Och såvida det nu är bevist, att viljan icke kan göra sig sjelf god, eller skapa det goda i sig sjelf, så måste det goda komma någonstädes ifrån in i viljan. Det goda kan icke komma ifrån en ond vilja, utan det måste komma ifrån något annat håll, antingen ifrån hjertat, eller ifrån samvetet, eller ifrån förnuftet.

800. Filosofen föreställer sig, att det goda kommer ifrån förnuftet till viljan sålunda, att »viljan bestämmer sig enligt sin idé»,* [*Martensen: Moralf. § 9 s. 21.] (Martensen.). Idén om det goda, som skall vara menniskan medfödd har sitt säte i förnuftet, och är född i förnuftet. Denna idé har icke kommit ifrån viljan, ej heller ifrån samvetet, icke heller ifrån hjertat, utan directe ifrån Skaparen:

»det är en gudomlig stråle, som Skaparen har nedlaggt i förnuftet, och enligt denna sin idé bestämmer sig viljan till det goda. Så ungefärligen resonerar filosofen.

801. Men vi hafva på flera ställen i denna afhandling visat, att det onda så väl som det goda icke är födt i förnuftet, utan i hjertat hvarifrån allt ondt och godt upväller, och derifrån kommer det moraliska elementet till samvetet, till viljan, till förnuftet, till förståndet och de öfriga själsförmögenheterna. Denna ordning för det moraliska elementets framskridande har sin grund uti själsförmögenheternas inbördes förhållande. Hjertat är nemligen medelpunkten i systemet, hvarifrån lifvet utströmmar, (»min Son bevara ditt hjerta ty der af går lifvet». Salomo. Syrach).

802. Våra moderna theologer hafva gått ut ifrån den åsikten, att »viljan är ett resultat af förståndets operationer», (ett beslut »voluntas consequens»,) hvadan ock förståndets uplysning måste föregå viljans förädling, men vi hafva den erfarenheten, att den Hel. Ande måste först verka på hjertat genom ordet, innan förståndet kan få någon uplysning, och viljan någon förädling. Den uplysning som förståndet får genom undervisning i våra vanliga scholor, är endast en död kunskap, som ingen förändring verkar, hvarken i hjertat, viljan eller samvetet. På denna döda kunskap i förståndet, följer en död tro, en öfvertygelse utan subjectiv grund.

803. Likasom den naturliga kärleken upkommer i hjertat genom en åskådning af ett visst föremål, hvarifrån den sedan öfvergår till förståndet, hvarest den upväcker giftastankar, och utöfvar såsom passion, en så mägtig inflytelse på viljan, att det till slut icke finnes någon valfrihet emellan kärlek och icke kärlek, så kan äfven det moraliska elementet, såsom passion, utöfva ett så mägtigt inflytande på viljan att det slutligen icke gifves något val öfrigt emellan ondt och godt.

804. Det vill säga: När rättskänslan blifvit stegrad till passion, eller när menniskan blifvit alfvarligen väckt, kan hon icke med sin viljas magt förquäfva dessa rörelser eller återgå till säkerhet igen, derest icke den onde genom de nedriga passionerna får tillfälle att undertrycka den moraliska passionen, och sålunda taga igen sitt herravälde öfver viljan, som är den onde andens organ, när menniskan är i djefvulens våld, likasom viljan är den gode andens

organ, när menniskan står under Guds andes ledning.

805. Det är således ifrån hjertat och samvetet som viljan får sin kraft till det goda, och detta har sina fysiska orsaker. Menniskans vilja har nemligen sitt organ just i den punkt af hjernan, hvarifrån nervi voluntarii hafva sin utgångspunkt. Detta viljans organ emottager intryck genom dit löpande nerver från alla kroppens delar, och dessa intryck verka retande på viljans organ, upväcka begär i viljan, såsom begär efter mat, erotiska begär m. fl. hvilka vist icke skulle kännas till, om commumicationen mellan organerna i kroppen och hjernan skulle afskäras.

806. Härmed måste nu jämföras, hvad som förut i denna afhandling är anfört om passionernas »moraliska element», som följer med blodet från hjertat till hjernan, och har en annan verkan på själsorganerna än det sinliga elementet, till ex. sinlig kärlek och äkta kärlek; den sinliga kärleken verkar på viljans organ medelst nerver, och den äkta verkar på viljans organ genom blodet. Dessa anatomiska och fysiologiska rön förkastas väl af filosofen, som lösrycker den supponerade förnuftssjälen från alla organiska beting, men har deruti intet medhåll af läkaren, som känner dessa organiska villkor, för själskrafternas verksamhet.

807. Hvad som nu är sagdt om det moraliska elementet i viljan, det angår egentligen den subjectiva viljan, som är närmast utsatt för passionernas inflytelser, och drifver menniskan till handling. Likasom den naturliga menniskan tillfridsställer sina omoraliska passioner, vare sig, drift, instinct eller temperament, så vill äfven den andeliga menniskan tillfridsställa sina moraliska passioner, hvadan ock den väcktes upförande blir helt annorlunda än förut.

808. Hvad den objectiva viljan angår, hvilken filosofen fasthåller i medvetandet såsom sin egen väsendtliga vilja så hafva vi redan visat, att egenrättfärdigheten och ambitionen uppenbarar sig i filosofens medvetande, som en mot de lägre djuriska drifterna stridande vilja, hvilken han kallar den förnuftiga eller moraliska viljan, emedan de nämde passionerna, egenrättfärdighet, och verldsheder hafva en moralisk anstrykning, och anses derföre af förnuftet, såsom verkeliga moraliska elementer; och så vida dessa chroniska passioner, verka jämt och utan afbrott på viljans organ, medelst båda sina elementer, så upfattas förnimmelsen deraf såsom

någonting moraliskt, i jämförelse med de lägre djuriska drifterna, som tyckas stå i strid med menniskans förnuftiga natur.

809. Egenrättfärdighetens och hederns inflytelse på viljan, kan så till vida kallas för »förnuftig vilja», som dessa passioners fordringar mest öfverensstämma med det naturliga förnuftets fordringar, och med de så kallade förnufts idéerna, hvilka upväckas just genom dessa passioners verkan på förnuftets organ. Man kan sluta härtill af de hedniska filosofernas moral, som går ut på dygd och egen förtjenst, att hedningarne också gjorde af naturen, det lagen innehåller, hvilka bevisa lagens verk vara skrifvit i deras hjertan. Rom. 2: 14. 15. Detta ställe bevisar ibland annat, att lagens verk, (det moraliska elementet) var ursprungligen i hjertat, således icke i förnuftet; ifrån hjertat kommer således det moraliska elementet till samvetet och tankarne, men icke tvärt om. Ifrån hjertat måste också det moraliska elementet komma till viljan, icke tvärt om.

810. Men lagens verk inskrifvet i hedningarnes ihjertan, kan icke åstadkomma den rättfärdighet som inför Gud gäller, men egenrättfärdighet kan detta lagens verk åstadkomma, det vill säga en sådan rättfärdighet, som hedningens sofvande samvete kan gilla; det är en rättfärdighet, som kan förskaffa både döpta och odöpta hedningar en falsk samvetsfrid. Men den rättfärdighet, som inför Gud gäller, kan icke den i hedningarnes hjertan inskrifna lagen åstadkomma. Alltså är det ingenting annat än egenrättfärdighet, som utgör den hufvudsakligaste beståndsdelen i hedningarnes »moraliska vilja», hvilken alla moral filosofer betrakta såsom sin egen väsendtliga vilja, hvaraf dygden är en product, och denna moraliska vilja skall, enligt moralisternas påstående bestämma menniskans moraliska karaktär.

811. Vi kunna icke föreställa oss, att moralisterna på fullt alfvare antaga, att menniskan har tvänne viljor: ehuru det ser så ut, som skulle en del filosofer verkeligen hafva den galna öfvertygelsen, att menniskan har tvänne viljor, enär de tala om den subjectiva viljan som icke är menniskans egen, och den förnuftiga viljan, som, enligt deras förmenande, skall vara menniskans väsendtliga vilja, eller den, som filosofen fasthåller i medvetandet, såsom sin egen vilja. Åtminstone hafva icke de finaste anatomer funnit något tecken till tvänne viljo organer, så framt icke det synliga viljo organet, af filosofen betraktas som ett organ för djursjälens (nervlifvets eller

det sensitiva lifvets) vilja, under förutsättning, att den förnuftiga själens vilja icke har något organ. (Men huru kan den då verka på organismen, när den icke har något sinligt organ?)

812. Vi kunna icke heller föreställa oss, att filosofen betraktar den »objectiva viljan» (voluntas consequens) eller de beslut, som äro ett resultat af förståndets operationer, såsom en annan vilja, än den kraft, som sätter tankarne i gång. Vi hafva förut visat, att förståndet är beroende af viljan i sina operationer, och att de beslut, som förståndet, till följe af viljans pådrifvande, fattar, visserligen äro ett resultat af förståndets operationer, hvilka beslut, af äldre logiker och theologer kallas för voluntas consequens, (den af förståndet bestämda viljan,) under den förutsättningen att »voluntas antecedens» ännu var obestämd och sväfvande utan mål för sin sträfvan.

813. Men dessa, om man får säga »förstånds begär», kunna så mycket mindre vara stridande emot den obestämda viljan, som de utgöra samma viljoyttring, bestämd genom förståndets förmedling. De äldre tänkarenas »voluntas antecedens» och »voluntas consequens», som äfven tillämpades på gudomen, var således en och samma vilja, ehuru den föregående var obestämd, och den efterföljande bestämd genom förnuftets förmedling. Till ex. En man vill gifta sig, men vet icke ännu, hvilken af de många, han skall vända sig till: i detta fall är hans vilja ännu obestämd. Men nu tvingar honom giftassjukan, att anlita förståndet, med hvilket han anställer en jämförelse mellan de många, som han tycker om, och till slut fattar han ett beslut: då är hans vilja bestämd genom förståndets förmedling.

814. Förövrigt visar historien, att förståndet och förnuftet icke ega någon kraft att förädla viljan, eller bestämma henne till det goda: här gäller nemligen det bekanta ordspråket: »Video meliora proboque, deteriora sequor.» *[* M. Wöldike: Compendium theologiae theticae, s. 119.] Viljan står icke i det förhållande tillförståndet, att detta skulle bestämma viljan till handling, emedan viljan beherrskar förståndet; viljan sätter tankarne i gång, eller viljan tvingar förståndet att tänka. I sitt förhållande till viljan är väl förnuftet så vida sjelfständigt, att viljan icke kan utrota förnufts idéerna, om det rätta, men så kan icke heller förnuftet tvinga viljan till det goda, hvarken i dess riktning eller handling, och således

gäller äfven här det gamla ordspråket: »Video meliora proboque, deteriora sequor.»

815. Alltså kan icke hvarken förnuftet eller förståndet förädla viljan, hvaraf också blifver en följd, att det moraliska elementet icke kommer ifrån förnuftet till viljan och då det nu äfven är bevist, att viljan icke kan förädla sig sjelf, eller göra sig sjelf god, så måste viljans förädling komma ifrån en högre magt, genom den Helige Andes verkan på hjertat, likasom också viljans depravation, eller det onda som nu finns i viljan, har kommit ifrån en högre magt, nemligen genom den onde andens, passionens verkan på hjertat.

816. Det är redan förut anmärkt att menniskan med en god vilja icke kan omskapa det elaka hjertat, äfvensom den sattsen att »Gud ser till den goda viljan» är falsk. Det heter nemligen i Skriften, att Gud ser till hjertat, icke till viljan; deraf följer också, att den moraliska viljan, som är nedlaggd i förnuftet icke kan bestämma menniskans moraliska karaktär.

817. En annan fråga är det: i hvad förhållande står viljan till det väckta samvetet? Det står väl i Lindbloms cateches, »att menniskan bör tyda samvetets röst*, [* a.a. st. 92.] men det blir en annan fråga, om viljan kan lyda samvetet? Samvetet är icke beroende af viljan: viljan kan således icke tysta ner samvetet; men viljan är icke heller beroende af samvetet allena, ty menniskan kan handla tvärt emot samvetets ogillande. Likväl Har samvetet större magt öfver viljan, än viljan öfver samvetet, såvida som väckelsen, eller lagen i samvetet, gifver viljan en annan riktning, än den hon hade förut.

818. Men hvad hjelper det, att det väckta samvetet verkar en förändring i viljan, då viljans vanmagt eller oförmåga, att omskapa hjertat, kommer apostelen att klaga: »viljan hafver jag, men förmågan, att göra det goda finner jag icke. Samvetet säger väl: du bör icke tänka ondt, och likväl komma elaka tankar: samvetet säger: du bör icke hafva onda begärelser, och likväl komma onda begärelser. »Det onda, som jag icke vill, det gör jag.» Samvetet säger vidare: du bör icke tänka annat än godt om din nästa, du bör älska din nästa, och likväl är kärleken långt borta; det vill säga: »det goda, som jag vill det gör jag icke.» Således är det en omöjlighet, att i andeligt afseende lyda samvetets röst.

819. Det vill säga, hvad hjertat angår, kan menniskan icke lyda samvetets röst, men hvad viljan angår, kan hon »formaliter», non vero »realiter», »passive», non vero »active» »legaliter», non vero »moraliter» lyda samvetets röst, emedan samvetet fysice, psychice, och metafysice, verkar på viljan, icke tvärtom. Samvetets organ står nemligen framföre viljan; samvetet måste väckas, innan viljan kan förändras. Det moraliska elementet kommer ifrån hjertat till samvetet och derifrån till viljan.

820. Men att menniskan det oaktadt kan handla tvärt emot sitt samvete, det kommer sig deraf, att viljan står i ett passivt förhållande icke allenast till hjertat och samvetet, utan till sinligheten, som gör starkare intryck på viljan, än de förstnämnde moraliska magterna, till ex. aflings driften, som är rent sinlig, gör starkare intryck på viljan, än samvetet då detta icke är riktigt väckt, eller stegradt till passion. Då får den sinliga driften, som verkar på viljan genom nerver, större magt öfver viljan än samvetet; det sinliga begäret blir starkare än afskyn för synden. Då är redan det onda eller synden »moraliter», det är andeligen fullbordad: Den som ser på en quinna, för att begära henne, har redan gjort hor i sitt hjerta.

821. I sådant fall hafver begärelsen redan afladt och födt synden, när menniskan icke strider emot denna begärelse, utan samtycker; en invertes upsåtlig synd är då redan begången, det är en syndig handling, som har skett tvärt emot samvetsbudet. Kommer gerningen dertill, så är synden fullbordad. I det nu förutsatta fallet har menniskan redan gjort hor i sitt hjerta, det vill säga »andeligen», dock icke »lekamligen».

822. Det gifves nemligen 4 ra grader af syndighet, 1mo anlaget, som är den egentliga arfsynden, till ex. hos ett nyfödt barn; 2do den syndiga känslan, eller passionen, som sker i hjertat; 3tio tankarne och begären, som ske i förståndet och viljan; 4to sjelfva gerningen, som sker med kroppens ledamöter. Dessa 4ra grader syndighet, motsvaras af 4ra grader syndfrihet, nemligen 1mo »Guds lag fordrar hjertats fullkomliga renhet», hvilket förutsätter positiv frihet i viljan, 2do helighet i viljan, och afsky för synden, som förutsätter activ frihet; 3tio att råda öfver sina syndiga begärelser, som redan kommit in i viljan, och strida emot de onda tankar, som redan kommit in i förståndet, dock utan afsky för desamma, hvilket

förutsätter negativ frihet; och 4to en utvärtes ärbarhet, under det att begärelserna och tankarne få hafva sitt fria lopp, hvilket innebär en passiv frihet, så vida viljan här är underkufvad af passionerna, och eger ingen kraft att strida emot de onda begärelserna.

823. Denna sista grad af syndfrihet, innebär redan en upsåtelig synd, så vidt som menniskan i detta tillstånd älskar synden, och låter henne herska i förståndet och viljan, ehuru icke i kroppens lemmar. Vi göra den skilnad emellan handling och gerning, att begärelserna och tankarne äro en handling, som menniskan rår för enär hon har magt eller förmåga, att strida emot sina onda begärelser. Deremot är det en gerning, som menniskan gör med de kroppens ledamöter, som äro viljan underkastade. Vi hava redan förut visat, att menniskans vilja har positiv frihet i nervlifvets sver, hvadan och tankarne som till det mesta äro underkastade viljan och höra formaliter till nervlifvets sver, måste betraktas såsom en frivillig handling, när menniskan låter dem hafva fritt spelrum. Realiter och essentialiter höra tankarne till organlifvets sver. Af hjertat utgå onda tankar. Etc.

824. Uti denna afdelning har viljan icke fått någon större kraft, än i de förra af delningarne. Resultatet af vår undersökning är nu som förut viljans passivitet; hon kan icke undvika onda begärelser, hvilka äfven i det väckta och benådade tillståndet äro flere och starkare än de goda begärelserna, (lagen upväcker all begärelse, Paulus). Men i anseende till viljans positiva frihet i nervlifvets sver och dess magt öfver förståndet, eger menniskan förmåga, att strida emot dessa begärelser, och hämma de onda tankarne i deras utflygter. Summa: det rätta moraliska elementet kommer ifrån hjertat till samvetet, ifrån samvetet till viljan, och så vidare till förnuftet. Men det moraliska element som kan finnas i förnuftet, meddelar sig icke åt viljan, och alltså är »den moraliska viljan i förnuftet» en stor bock i psychologin.

825. Emot denna lära om passiviteten i viljan kunna den positiva frihetens försvarare göra ett inkast. Då den Heliga skrift visar, att menniskan kan stå den Helige Andes verkningar emot, så måste hon äfven kunna stå emot den onde andens verkningar emot, och sålunda besitta, icke allenast den "passiva indifferentismen" utan äfven den activa och positiva indifferentismen, som är en positiv förmåga i viljan, »att i hvarje ögonblick handla annorlunda.» Svar: Den kraft hvarmed menniskan står den

Helige ande emot, finns ursprungligen icke i viljan, utan i de nedriga passionerna (den subjectiva viljan) genom hvilka menniskan blifvit positive ond.

826. Men om de moraliska passionerna, ånger, tro, kärlek genom den Helige andes verkningar stegrades ända derhän, att de omoraliska passionerna blefve alldeles undertryckta, då finge viljan samma kraft, att stå den onde andens verkningar emot, som. Kon i sitt naturliga tillstånd har emot den Hel. ande, och då kunde man säga att menniskan vore positive god; Men en sådan kraft får ingen christen, som måste vara och förbliva positive ond, och såsom sådan lefva på nåden, eller tro, att Christi förtjenst och rättfärdighet gäller mera inför Gud, än hennes ondska och syndfullhet.

827. Men rationalisten, som skjuter ifrån sig sin onda natur, och tillegnar sig den goda viljan, har genom egenrättfärdigheten blifvit positive god, och behöfver såsom sådan ingen nåd, emedan han har gjort sig sjelf god, genom den positiva friheten i viljan, och genom egenrättfärdigheten. Dessutom har han utan all psychologisk grund, abstraherat sig sjelf ifrån sin egen personlighet i organlifvets sver, och påtagit sig ansvarigheten endast för den del af personligheten, som finns i nervlifvets sver, hvarest viljan innehafver positiv frihet. Det fattas honom ingenting annat i fullkomligheten än beviset för den sattsen att det organiska lifvet och den subjectiva viljan icke hörer till menniskans personlighet.

Q.Q. Det moraliska elementet i förnuftet,

828. Ingen filosof kan säga: ondt förnuft, godt förnuft, moraliskt förnuft, heligt förnuft, eller väckt förnuft. Deraf kan man sluta, att ingen af de moraliska egenskaper, som finnas i hjertat, samvetet och viljan, kunna tilldelas förnuftet, och deraf bör man kunna sluta, att det moraliska elementet icke finns i förnuftet under annan form än såsom idé. De enda egenskaper, som pläga tilläggas förnuftet, uplysning och odling, tilläggas äfven förståndet, hvilket bevisar, att förståndet och förnuftet i metafysiskt hänseende ligga hvarandra mycket nära. Dock kunna icke alla förståndets egenskaper tilläggas förnuftet, till ex, skarpsinnighet.

829. Det som i psalmboken säges om förnuftet: »Vårt förnuft

förblindat är, mörker all vår själ betäcker», kan likaväl sägas om förståndet; likasom ock mycket annat, som lägges förnuftet till last, måste skrifvas på förståndets räkning, som skall bearbeta de gifna förnufts idéerna. Man antager dessutom, att förnufts idéerna äro menniskan medfödda. Men man kan likväl tvivla derpå, så vida äfven förnufts idéerna kunna undergå en förändring, till ex. de falska förnufts idéerna, kunna försvinna genom den sanna uplysningen.

830. Emellertid kunna vi medgifva, att det moraliska elementet finnes i förnuftet under form af sanna idéer, lika som ock det omoraliska elementet kan finnas i förnuftet under form af falska idéer. De sanna idéerna om Gud, religionen och det goda utgöra en del af det andeliga ljuset, men de falska utgöra en del af det andeliga mörkret, emedan ljuset och mörkret tillhöra lika mycket förståndet, hvilket af falska förnufts idéer får ett fallskt begrepp.

831. Men nu blir frågan: hvarifrån har filosofen fått dessa gudomliga förnufts idéer? Han påstår väl, att den »gudomliga strålen»: förnuftet kommit directe från himmelen, men jag ber om ursäkt min herre; jag nödgas tvifla på den upgiften. — Enär både den gamla forngrekiska, och den nyare filosofin är så fattig på förnufts idéer om menniskans positiva ondska, och försoningens nödvändighet, så kunde man nästan sätta i fråga om icke det ljus, som filosofen anser för en »gudomlig stråle i förnuftet», må snarare vara »en gnista från afgrunden». Åtminstone har förnuftet tändt opp afgrundslågor öfver allt, der det farit fram i verlden, och just nu i denna stund (1848) står verlden i ljusan låga af de helvetes bränder, som förnuftets loftalare kastat in i den politiska långhalmen.

832. Nu rynkar filosofen sina mörka och lurfviga ögonbryn: Hur vågar ni christna hund baktala och försmäda det gudomliga förnuftet? Hvad säger ni karl? Är den gudomliga strålen i förnuftet en gnista från afgrunden? Det ordet skall ni icke hafva sagt förgäfves. Vet christna hund, att jag är herre på täppan här i verlden. Jag hafver magt att korsfästa dig. Jag hafver ock magt att släppa dig. Så talar det stora förnuftet, när det är fördjefladt. Och historien har mer än en gång visat, att det stora förnuftet är »tigerartadt». Det törstar efter de christnas blod, men en »christen hund» som turken säger, kan icke låta bli, att skälla på sådana tiggare, som gå i trasor, (det är sådana filosofer, som gå i egenrättfärdighetens

trasor). För att icke likna de »stumma hundar», som nu äro satte till väcktare på Zions murar, måste alla christna hundar skälla när de se nådatjufven komma. Hade nemligen dessa stumma hundar skällt i rattan tid, skulle mindre blod hafva flutit på gatorna och schavotten.

833. Vi medgifva, att förnuftet har idéer om det sköna, goda, rätta, fullkomliga och allgiltiga. Men hvarifrån har filosofen fått dessa idéer? Ifrån sitt eget hjerta kan han icke hafva fått dem, emedan hans hjerta är kallt, som en iskällare. Ifrån sitt eget samvete har han icke heller erhållit dessa idéer, emedan hans samvete är sofvande. Monne icke filosofen hafva fått sina idéer ifrån andra menniskor?

834. Hvarifrån har filosofen till ex. fått sina idéer om modershjärtats ömhet? Dem har han stulit ifrån hönorna. Hvarifrån har han fått sina idéer om ett högsta väsende? Dem har han tagit ifrån solen, månen och stjernorna. Idén om dygden har han tagit ifrån andra menniskor, som varit dygdigare än han sjelf. Hos en menniska som är känslolös, måste idéen om modershjertats ömhet, om kärleken, och om alla ädlare känslor, hafva tillkommit, antingen genom åskådningar, eller med tillhjelp af inbillningskraften.

835. Det har funnits moralister, och finnas ännu sådana, som varit och äro stora kanaljer i sitt lefverne, ehuru deras moral är förträfflig. När filosofen afhandlar läran om äktenskapet så låter det förträffligt. Likväl händer det ofta, att juris professorn slår sin hustru, och ekonomie professorn siderar bonis. Hvarifrån har en sådan man fått sina idéer om kärleken, som ingen kärlek har? Monne genom roman läsning? Han talar om modershjertats ömhet, men handterar sina egna barn, som en barbar: han talar mycket om nykterhet, och är sjelf en fyllhund; han talar om egennyttans nedrighet och tar mutor.

836. Är icke detta ett bevis på moralistens egen nedrighet? Men sjelf är han så fattig på förnufts idéer om mennisko slägtets moraliska förnedring, att han hatar dem, som vilja upväcka menniskorna till medvetande af denna förnedring. Hvarföre äro alla moralister så fattiga på förnufts idéer om försoningen? Det kommer utan tvifvel deraf, att de icke kännt sin moraliska förnedring. Egenrättfärdigheten har förmörkadt deras förnuft hvadan de ock famlat efter dygdens höga ideal.

837. Man har i sednare filosofers historia sällan hört omtalas någon, som praktiserat i moralen. Man har icke hört sednare tiders stora tänkare lefva efter sina egna grundsattser. Forntidens filosofer försökte åtminstone, att praktisera i moralen. Solon gick i frivillig landsflyckt, för att få sina lagar antagne. Sokrates försökte, att pröfva tålamodet med sin Santippa. Och man kan verkeligen säga om honom: det är obegripligt, livad en menniska tål. Phocion gaf rätt vackra förmaningar åt sin son, när han sjelf gick till döden.

838. Men om Aristides rättrådighet kan man icke säga mera, än att den hade sin grund i ambitionen. Plato och Aristoteles liknade mera sednare tiders buffeloxar: de voro beherrskade af egoism och ambition. Cicero gillade Cesars mord, så moralist han var. Cato var en riktig buffeloxe. Han hade icke mod att öfverlefva romerska friheten, och derföre gaf han sig ett stygn i hjertat, för att desto förr få stifta en republik under jorden, när han icke kunde få leva som republikan på jorden.

839. Det är visst mången nu för tiden, som anser Catos sjelfmord för karavuligt; ty att dö för friheten, det anse verldens blinda bockar för någonting stort. Men! stackars kräk! De känna ingen annan frihet, än den köttsliga friheten. Men det är osäkert, om det finnes någon sådan frihet under jorden, hvarest intet kött finnes, utan endast skallar och ben; Och deras gerningar följa dem efter.

840. Skulle man få räkna sjelfmord ibland republikanska dygder, så kunde till och med tyrannen Robespiex få ett rum ibland helgonen. Det berättas om den förskräcklige Danton, att han gick med frimodighet till döden. Men hans bästa tröst var, att hans fiende Robespier skulle komma snart efter. Det är också en tröst i olyckan, att få önska sin fiende ondt, och se honom åter i afgrunden. Marats mörderska Charlotta Corday gick jublande till döden, emedan hon trodde sig hafva gjort en god gerning, när hon röjde en tyrann ur vägen. Sådana äro våra förnufts idéer. När vi äfven nämt Titus, Antonius Pius och Lucretia, så hafva vi upräknat de flesta af forntidens dygdemönster. Och ingen kan ifrigare än vi önska deras andar frid i evigheten. Men vi måste äfven komma ihåg, att Augustinus kallade hedningarnes dygder för »glänsande laster.»

841. Ibland sednare tiders moralister och tänkare har man alldrig hört talas om något enda ädelt drag, som skulle hafva utmärkt

dem från den öfriga hopen. Det har också alldrig gått in i deras plan, att praktisera i moralen; och man kan derföre säga om dem som den gamle sade om grekerna: »Gud nåde mig arme man, att alla greker veta det rätta, men endast lacedemonierna göra det». Man anser nu den hafva upnått dygdens höga ideal, hvars vandel icke kan klandras af verlden. Men huru annorlunda var icke dygden beskaffad i forntiden? Då kunde mången fördraga oförrätter, utan att harmas.

842. Man talar om menniskovärde, man talar om den aktning, som menniskan är skyldig sig sjelf: men icke finner jag något menniskovärde hos en förnedrad varelse, som längesedan har förlorat sin ära. Det är endast ambitionen eller den falska äran, som nu kallas för aktning för egen person. Man talar om dygden, men hvar finnes den? Ibland hedningarne kanske, som icke känna sin moraliska förnedring. Dygden är ett ideal, som ingen dödlig kan uphinna. Jag har läst Familje vännen, som skall vara urval af de bästa moralisters arbeten, men jag måste tillstå, att denna grädde af förnuftets bröstmjölk smakar bra äcklig.

843. Filosofen påstår, att dygden är en product af den moraliska viljan som är nedlagd i förnuftet, men vi hafva ofvanföre visat, att den förnuftiga viljan är ett psychlogiskt misstag; men den rätta moraliska viljan skulle vara en produkt af de moraliska passioner, som den Hel. ande upväcker, och således är den filosofiska dygden blott »negativ». Den negativa dygden skulle bestå deruti, att menniskan icke tillfridsställer sina nedriga passioner, eller strider emot sina onda begärelser, så, att de icke få bryta ut till handling, och denna dygd är den enda möjliga i menniskans naturliga tillstånd, om hon blott hade klara idéer och sanna begrepp om sina nedriga passioner.

844. Men då till och med de största tänkare icke hafva någon klar förnufts idé om skillnaden emellan »egenrättfärdighet» och oegenrättfärdighet» så kan man icke begära, att mängden skall hafva en rätt sjelf kännedom. Det naturliga förnuftet har blifvit alldeles förmörkadt af den ondes inspirationer, så att det har fått falska idéer om synden och det onda, äfvenså har det falska idéer om det sanskyldiga goda, och misstager sig derföre alltför ofta om det rätta, och dessutom finns icke en ibland tusende, som lefver efter de dunkla förnufts idéer, som ännu äro quar i det naturliga

förnuftet. Huru kan den naturliga menniskan upnå dygdens höga ideal, då den fina egenrättfärdigheten uppenbarar sig i hennes förnuft såsom; en idé om den sanna rättfärdigheten?

845. Likasom den negativa friheten i organlifvets sver, är positiv i nervlifvets sver, så kan ock den negativa dygden i organlifvets sver vara positiv i nervlifvets sver, om nemligen menniskan skulle med fullt alfvare begagna den positiva frihet, som hon ännu har quar i nervlifvets sver; men då denna positiva dygd är endast negativ i organlifvet, så blir dygden lika med noll i det hela, och äfven i nervlifvet lemnas alltid ett minus i räkningen för tankarne och begären. Men filosofen har blifvit förledd af egenrättfärdigheten att antaga viljans positiva frihet i menniskans hela personlighet, eller rättare: han har blifvit förledd af egenrättfärdigheten att betrakta nervlifvet såsom utgörande menniskans hela personlighet och derigenom har också den positiva dygden blifvit för honom möjlig. Detta är en följd af de falska idéer, som egenrättfärdigheten ingjutit i förnuftet.

846. Om vi skulle medgifva, att den negativa dygden (i organlifvet) är en product af förnuftet och den fria viljan, eller af den moraliska viljan som är nedlaggd i förnuftet, så är det likväl icke sagdt, att den positiva dygden också skulle vara en produkt af förnuftet och den fria viljan. Den positiva dygden skulle nemligen bestå uti hjertats fullkomliga renhet, uti absolut syndfrihet; Men kvar finner man en renan, der ingen ren är? Förnuftet och viljan hafva ingen magt öfver det elaka hjertat. Alltså måste menniskan vara brottslig i hjertat, om hon vore alldrig än så helig och syndfri i viljan, om hon ock hade de herrligaste idéer i förnuftet. Hvartill tjenar då den filosofiska dygden? Den tjenar till ingenting annat, än att göra menniskan dygdig och syndfri, utan försoning.

847. Hvarifrån har den omoraliske moralisten, eller den ogudaktige sedeläraren fått sina idéer om dygd och last, om rätt och orätt? Jag föreställer mig, att han har dels stulit dem af andra verkligt dygdiga menniskor, dels ock af sin inbillningskraft, hvilken han tager till hjelp, när han vill skrifva en roman, dels ock af egenrättfärdigheten, som är den förnämsta grunden för hans dygde lära. Men som omoraliske moralistens egen rättskänsla är döfvad, så kommer hans ideal, eller dygdemönster att föreställa en »ärlig tjuf, en dygdig hora». Längre har ingen moralist eller romanförfattare kunnat komma i dygdens utöfning.

848. Emellertid kan romanförfattaren sjelf vara ett mönster af odygd; moralisten kan sjelf vara en »polerad boj». Oaktadt hans förnuft kan vara fullproppadt af de herrligaste idéer, om det goda, rätta, sköna, allgiltiga, heliga och fullkomliga. Således kan också djefvulen, enligt Luther predika evangelium bättre än presterna, och den största bof kan skrifva en förträfflig roman; men vad hjelper nu den herrliga idéen, då den icke kan böja viljan till det goda? Historien bevisar bäst i hvilket förhållande förnuftet står till viljan. Nemligen: förnuftet har ingen magt öfver viljan, och kan således icke frälsa menniskan ifrån det onda. Deraf händer, att »jurisprofessorn slår sin hustru, och ekonomieprofessorn siderar bonis.»

849. Uti detta förhållande emellan förnuftet och viljan finner man orsaken hvarföre, civilisation och demoralisation kunna förenas innom en och samma person. Förnuftet eller rättare förståndet kan odlas och bildas genom viljans magt, men viljan kan icke förädlas hvarken genom egen kraft, eller genom upfostran och bildning. Häraf är äfven klart, att förnuftet och förståndet höra till de objectiva själsförmögenheterna Åtminstone är förståndet för det mesta beroende af viljan i sina operationer. Ty annars kunde man icke begripa, hvarföre det quickaste snille och det elakaste hjerta, kunna förenas innom en och samma person. Nu är det egenteligen snillet, som verlden berömmer och uphöjer, men Gud ser till hjertat.

Anmärkn. Såvida viljan icke kan utrota förnufts idéerna, så tyckes icke heller förnuftet kunna bildas eller ombildas så mycket mindre, som de flesta filosofer påstå, att icke allenast anlagen utan äfven förnufts idéerna sjelfva äro menniskan medfödda; hvilket påstående likväl är mycket tvifvel underkastadt. Förnufts idéer kunna nemligen upkomma dels genom åskådningar, vare sig yttre eller inre, dels ock genom förnuftsslut, som utgöra en afdelning af logiken, dels ock genom passionernas inflytelse på förnuftet; egenrättfärdigheten till ex. som är en passion, och har sin subjectiva grund i det organiska lifvet, upväcker i förnuftet en idé om det rätta, om dygdens höga ideal, som är det högsta hvartill det naturliga förnuftet har kunnat uparbeta sig. Den frågan om idén, föregår och upväcker känslan, eller om känslan föregår och upväcker idén, kan icke afgöras utan tillhjelp af den finare reflexionen, hvilken i moraliskt afseende åtminstone visar, att känslan kommer ifrån hjertat och är före idén.

Men då idén också kan upkomma genom en yttre åskådning, så förblifver oftast en sådan idé orealiserad det vill säga; utan motsvarande känslor, deremot har känslan alltid en idé till följd.

850. Det är allmänt bekant, att Voltair hade både quickhet och snille. Men huru stod det till med hjertat på den mannen? Hans nedriga karaktär afmålar sig i sjelfva hufvudskålen: hans conterfejor föreställa en ilmarig kanalje: han såg ut som en markatta, och likväl var han det quickaste snille, ehuru han förnekade uppenbarelsen, och ingjöt ett dödande gift i de halfbildade klassernas hjertan genom sin lekande penna. Men under sin sista sjukdom, (så förmäler historien) skref han till en berömd läkare, och bad honom förlänga lifvet på några månader om han kunde. Detta bevisar, att han vid dödens annalkande fick en dunkel aning om sitt hjertas förderfvade tillstånd; men då var det för sent.

851. Den namnkunniga skalden Göthe har fått ett odödligt namn, genom sitt makalösa snille; men huru stod det till med hjertat på den mannen? Historien förmäler att han var i hemlighet den hedniska religionen tillgifven, och lär hafva tagit afsked från verlden, som en pultron. Annars akta sig nog denna tidens biografer, att beskrifva omständigheterna vid det stora snillets hädanfärd. Sverriges namnkunniga skald Tegnér var ett »blixtrande snille», men huru stod det till med hjertat på den mannen? Det gick ett doft ryckte, att han icke kunde hålla styr på sin lilla »köttlymmel», utom det att han drack som en häst, det var åtminstone allmänt bekant. Men just sådana snillen är det, som verklen beundrar. De anses för »verldens ljus», medan hjertat brinner af gnistor från afgrunden.

852. Förnuftet eldrödt och som en koppar kittel i synen sprutar eld och lågor mot hvar och en som vågar antasta det »Gudomliga Förnuftets» dygdiga bröst». Hur vågar ni fördömda kättare, att titta in i Guds hemliga rådkammare, och fälla sådana bittra omdömen om de aflidnas saliga andar? Det, som verlden anser för stort, skönt och herrligt, det stämplar ni med giftiga smädelser. Ja! Jag vågar trampa verldens heligaste intressen under fötterna, så länge, som verlden är blind, och tror sig vara seende. Verlden bör skaffa sig ögnasalva af det menniskoblod, som det civiliserade förnuftet druckit ur frihetens pokal. När man blandar ihop menniskovärde med menniskoblod: då får verlden smaka frihetens

ädla saft: det smakar godt, och alla redliga patrioter dricka denna saft med enthusiasm, och ropa: skål för friheten! och det odlade förnuftet gillar denna frihets akt, emedan det öfverensstämmer med förnuftets idéer om den sanna friheten.

R.R. Det moraliska elementet i förståndet under namn af begrepp.

853. Enligt filosofens föreställning, skulle den gudomliga strålen i förnuftet, eller de höga idéerna, om det goda, rätta m.m. vara menniskan medfödda, och dessa idéer skulle nu vara den vishets brunn, hvarifrån förståndet hämtar de herrligaste materialier till en sund moral. Men om källan är grumlad, så måste äfven det vatten, som hämtas derifrån, vara orent. Det moraliska elementet har kommit ifrån hjertat till samvetet, och derifrån till förnuftet; men om samvetet är sofvande eller döfvadt, så kan icke förnuftet från denna källa få rena idéer om rätt och orätt. Om nu förståndet hämtar sitt tankeämne från förnuftet, så får menniskan ett falskt begrepp om rätt och orätt, om godt och ondt.

Anm. Af en döfvad rättkänsla, måste en falsk idé upkomma, och ett falskt begrepp af den falska idén. När en menniska blir väckt får hon helt andra idéer och andra begrepp om rätt och orätt. Röfvarstater äro ett exempel på falska idéer i rättsläran.

854. Ehuru förnuftet anses vara så rikt på innehåll af idéer, att det icke kan uttömmas af förståndet, så är det likväl klart af läran om idéerna i föregående afdelning, att icke alla idéer, som filosofen reflecterar, och bringar till begrepp i rättsläran, äro omedelbarligen födda i hans förnuft. Många idéer har han fått genom yttre åskådningar; han reflecterar andra menniskors rättskänsla, sedan densamma blifvit objectiviserad i lefvande handlingar. På denna väg har filosofen fått idéer om modershjertats ömhet, om kärleken m.m. Men likasom filosofen uti sina idéer om ett högre väsende inblandar något af sina egna idéer, så inblandar han äfven något af sina egna idéer uti föreställningen om dygd och last.

855. Uti föreställningen om ett högre väsende inblandade forntidens vise sina egna svagheter. Jupiter var otrogen i äktenskapet och hans maka var svartsjuk. Den skönaste gudinnan Venus var förmäld

med den fulaste ibland gudarne. Den grekiska mythologin låter allehanda menskliga svagheter vidlåda deras gudar, såsom afvund, hämdgerighet, brottslig kärlek, svartsjuka, med flera passioner.

856. Sednare tiders vise hafva visserligen abstraherat de menskliga svagheterna från föreställningen om det gudomliga väsendet, men de hafva derjemte tilldelat gudomen sådana egenskaper, som hos filosofen äro mest utbildade hvarigenom filosofernas gud blifvit en förskräckligt stor filosof, som sätter sig öfvev all smädelse och allt beröm; filosofens gud, har också blifvit en stor egoist, som har allt nog i sig sjelfvom. Han kan icke erfara något moraliskt lidande. (Se läran om alloijosis). Hans absoluta frihet, är icke alls bunden af någon moralisk nödvändighet.

857. Dessutom har filosofen i psychologiskt hänseende tillegnat gudomen endast tvänne själsförmögenheter, nemligen vilja och förstånd, hvilka äro hos filosofen mest utbildade. Och som filosofens vilja icke är ett resultat af passionerna, (subjectiv vilja) utan snarare ett resultat af förståndets operationer: så hafva alla hjertats egenskaper hos menniskan först, och sedan hos gudomen, blifvit subordinerade under viljan, och äfven beroende af viljan, så att både förnuft och hjerta blifvit röfvade ifrån Gud. Gud är således en känslolös varelse, och en förskräcklig stor filosof, försedd med alla de egenskaper i stort som filosofen har i smått.

Anm. En filosof Schlegel har sökt bevisa, att Gud och englarne icke hafva något förnuft. Det var också en idé.

858. Det är väl sant, att menniskan icke kan föreställa sig Gud, under annan form, an såsom ett ideal af fullkomlig mensklighet; men filosofen betraktar sig sjelf som ett ideal af fullkomlig mensklighet, och sålunda gör han en slutsatts ifrån sin egen jefn natur till gudomen. Alla de egenskaper, som finnas hos filosofen i smått, måste finnas hos Gud i stort. Emedan filosofen är, till följe af den ensidiga bildningen, känslolös: så måste äfven Gud vara känslolös. Emedan filosofens kärlek och barmhärtighet äro (genom ett falskt förnuftsslut) beroende af hans vilja: så måste äfven Guds kärlek och barmhärtighet vara beroende af hans vilja.

859. Nu har filosofens Gud intet förnuft, intet samvete, intet fadershjerta, utan endast vilja och förstånd. Menniskan står nu i samma förhållande till gudomen, som fjell lemmeln till menniskan.

Om den tvåbenta fjell lemmeln skäller på sin Skapare, så såras icke hans faderliga hjerta deraf. Synden är icke något majestäts brott emot Gud personligen, utan endast emot lagen. Gud straffar icke synden i och för sig, men emedan synden är ett brott emot lagen, så måste Gud såsom lagstiftare göra sin lag gällande, alldeles som en domare, som är främmande för den brottslige, dömer den brottslige till lifstidsfängelse för lagens skull, men icke för sin egen skull.

860. I öfverensstämmelse med dessa filosofiska begrepp om Gud, har menniskan pligter emot Gud, sig sjelf och nästan, men dessa pligters utöfning medföra ingen förtjänst, om de hafva sitt motiv utom viljan, de måste utgå ifrån den fria viljan, som bestämmer sig sjelf till handling och således om förnuftet säger: Du bör älska Gud och lyda hans bud, så är icke menniskan förbunden dertill af denna högre magt, så framt icke hon sjelf förbinder sig dertill genom den fria sjelfbestämningen. »När menniskan fullgör sin egen väsendtliga vilja, så fullgör hon Guds vilja». Martensen.* [*Martensen: Moralf. 12 s.24.]

Anmärkning. Denna Martensens lära är vist en stor bock i psychologin. Den fina egenrättfärdigheten har fört honom ända derhän i sjelfbestämning, att till och med förnuftet blifvit tilåbakasatt för viljan som hos Martensen tyckes utgöra den högsta magten i personligheten. Andra tänkare hafva åtminstone låtit förnuftet innehafva den högsta rangen uti den menskliga personlighetens treenighet, eller triumvirat hug, vilja, intelligens. Men hos Martenssen är det endast viljan, som är sjelfständig. Hos honom går förnuftets sjelfständighet under i viljan. Martensens vilja är både idé, begär, lag och frihet.

861. Andra tänkare hafva dock alltid funnit en bestämd skillnad emellan förnuftet och viljan, emellan idé och begär, och emellan dessa ligger friheten såsom den högre magt, hvilken båda måste lyda: så ungefärligen hafva vi fattat filosofens mening. Martensen säger väl, att »viljan bestämmer sig enligt sin idé»,* [*Martensen: Moralf. § 12 s. 24.] men han förklarar ingenstädes, om denna viljans idé är frambragt af viljan, och således viljan underordnad, eller om idén är oberoende af viljan. Men så vidt vi kunna fatta hans mening, tyckes han antaga, att viljan sjelf skapar idén om det goda, rätta, sanna, allmängiltiga, gudomliga o.s.v.

862. I öfverensstämmelse med denna åsikt, skulle den fria viljan vara den högsta magten i menniskans personlighet: viljan skulle råda öfver förnuftet, öfver samvetet, öfver böjelserna och begären. I förnuftet skulle viljan upväcka de goda idéerna, i samvetet skulle viljan stifta lagen, och i begärelse förmågan, skulle viljan upväcka de goda böjelserna; allt detta innebär viljans positiva frihet; ty om viljan icke hade magt öfver förnuftet, öfver samvetet, och öfver begären, så vore hon icke positive fri, utan endast negative, så vida hon jämte sig måste erkänna vissa sjelfständiga magter hvilka hon icke kan beherska, utan endast bestämma sig sjelf, enligt en gifven idé i förnuftet, enligt en gifven lag i samvetet, enligt ett gifvet begär i begärelse förmågan o.s.v. I thy fall skulle viljans positiva frihet blifva endast negativ frihet, eller valfrihet det vill säga förmågan att bestämma sig eller icke bestämma sig för det ena eller andra af de gifna föremålen.

863. Martensens mening är väl den, att menniskan genom valfriheten, som hon ännu har i behåll, bör realisera sin positiva frihet, men detta är i fysiskt och metafysiskt hänseende platt omöjligt. Förnuftet och samvetet hafva sina egna, af viljan oberoende organer, och äro således oberoende af den objectiva viljan: likaså hjertat eller passionerna, som upväcka begär i viljan, deras organer stå icke under viljans kommando. Detta passionernas oberoende af den objectiva (förnuftiga viljan) har förmått Martensen, Petrelli m. fl. att betrakta den subjectiva viljan såsom en främmande magts vilja, som icke skulle vara menniskans egen. Men detta påstående bör bevisas: ty sattsen är ingalunda något axiom, eller någon allmängiltig sanning.

864. De förnufts idéer, som upkomma genom åskådningar, hvilka man icke kan bortresonera, äro utan tvifvel oberoende af viljan, men sådana idéer som upkomma genom falska förnufts slut, äro ingalunda oberoende af viljan emedan förståndet är beroende af viljan i sina operationer. Allmänna förnufts idéer äro idén om ett högre väsende, idén om godt och ondt, idén om rätt och orätt; o.s.v. Dock äro icke dessa fixa idéer, eller sådana, som ingen förändring kunna undergå; ty genom falska förnuftsslut kunna dessa idéer bortresoneras, såsom man finner af historien om fritänkeriet. Sålunda kan idén om en personlig Gud förvandlas till idén om en opersonlig Gud, genom vissa tjufknep i tankarne, idén om brott emot Gud personligen kan förvandlas till en idé om lagöverträdelse

blott; idén om dygd och last kan förändras dagligen så att det, som i den ena staten anses för lofligt, anses i en annan för olofligt, o.s.v. Men sjelfva idén, att det ges ett högre väsende, att det ges en skillnad mellan godt och ondt, kan icke utrotas. I så måtto är förnuftet oberoende af viljan.

865. Utom idén, som visar skilnaden emellan godt och ondt, hafva filosoferna äfven tillaggt förnuftet pligtskyldigheten, förbindelsen eller lagen som befaller och säger »du bör»; men detta börande, är någonting positivt, befallande, som upträder i menniskans medvetande, såsom någonting ovillkorligt, som icke beror af viljan, att genom förståndet bortresonera eller tillintetgöra detta: du bör, du är pligtig, du är skyldig att handla så och icke annorlunda, är utan tvifvel Guds röst i samvetet, som ingalunda ropar i förnuftet, emedan Guds röst i det väckta samvetet verkar så på viljan, att ett begär till det goda upväckes. (»Jag hafver lust till Guds lag efter den invärtes menniskan». Paulus.) Ett sådant begär kan samvetet, som är en känsla en passion upväcka i viljan, men ingalunda kan förnuftet upväcka något begär i viljan. Vi hafva nemligen förut visat, att en åskådning utan intresse, icke upväcker något begär. Också har ingen filosof påstått, att förnuftet upväcker begär i viljan, utan endast (det är filosofens mening) att viljan utan begär bestämmer sig enligt sin idé. Jag säger »utan begär»; ty viljan vore icke fri, om hon låter bestämma sig af ett begär, det må nu vara ondt eller godt. —

866. Om förnuftet kunde upväcka begär i viljan, så kunde man kalla det: förnufts begär, lika som förstånds begär» skulle vara ett sådant begär, som förståndet upväcker. Men vi hafva förut visadt, att »förstånds begär» äro ingenting annat än beslut, som man genom förståndets förmedling fattar: den obestämda viljan »voluntas antecedens», blifver genom förståndets förmedling en bestämd vilja, »voluntas consequens». Och om förnuftet kunde upväcka begär i viljan, så skulle dessa förnufts begär, upkomma på samma sätt, som förståndsbegären. Men då ingen tänkare har talat om förnufts begär, så kunna vi deraf göra den slutsattsen, att inga förnuftsbegär finnas.

867. Deremot ges det verkeligen samvets begär, detn vill säga sådana begär, som det väckta samvetet upväcker i viljan, ehuru filosofen icke kan erkänna andra »heliga begär» för sina egna, än

dem han sjelf upväcker i sin vilja. Men samvetet står verkeligen i ett sådant förhållande till viljan, att det kan upväcka begär i viljan, är det stegras till en »moralisk passion». Men detta begär till Guds lag har icke den naturliga menniskan och kan icke heller upväcka ett sådant begär i sin vilja. Rom. 8: 7.

868. Guds röst i samvetet: »du bör» skulle såsom moralisk nödvändighet icke kunna upträda så positivt med anspråk på lydnad, om icke sjelfva denna idé kunde realiseras i viljan, genom upväckande af ett heligt begär. Uti detta samvetskrafvets verkan på viljan finner man den rätta grunden till pligtförbindelsen; ty ehuru denna »moraliska nödvändighet», betraktas af filosofen, som ett uphäfvande av viljans frihet, emedan egenrättfärdigheten icke kan förtjena någonting med en »tvungen undergifvenhet» under Guds lag: så visar dock detta viljans tvång, huru det egentligen förhåller sig med friheten efter fallet. Viljans passivitet är härmed constaterad. Hvarje moralist måste erkänna, att ett »heligt begär» i viljan är någonting positivt och således mera än en, fri sjelfbestämning, utan begär, utan åtrå: en fri sjelfbestämning är i sjelfva verket ingenting annat än lag likställighet. Men ett heligt begär är redan lag fullbordan, hvilken dock icke sträcker sig utom nervlifvets sver.

Anm. Samvetet fordrar hjertats fullkomliga renhet. Men detta kan icke viljan åstadkomma. Alltså är ännu icke ett heligt begär i viljan lagens fullbordan i hela personligheten.

869. Häraf är nu klart, att samvets lagen ar en moralisk nödvändighet, som fordrar ovillkorlig lydnad, både i vilja, begär och handling, och det hjelper intet att egenrättfärdigheten söker dagtinga med den moraliska nödvändigheten dermed, att egenrättfärdigheten förbehåller sig sjelfbestämnings rättigheten i viljan, under föregifvande, att en tvungen undergifvenhet, strider emot den sjelfständighet och frihet, som Skaparen nedlaggt i menniskonaturen; en tvungen laglydnad, skulle icke vara lagens fullbordan hvaremot den otvungna undergifvenheten skulle vara den rätta laglydnaden. Men egenrättfärdigheten besinnar icke, att Christus måste regera hedningarne med jernris; för deras upstudsighet emot Skaparen, måste nu den moraliska nödvändigheten tvinga hedningarne till lydnad, sedan den »otvungna undergifvenheten under Guds lag» blifvit omöjlig genom

frihetens förlorande. Viljan är nu bunden af sin egen sjelfbestämning till det onda.

870. Sedan själsförmögenheternas inbördes förhållande blifvit sålunda bestämt, kunna vi med tillhjelp av psychologin inse grunderna för moralisternas ethik eller naturrätt, hvarpå den politiska lagstiftningen är bygd. Moralisterna antaga, att menniskan har pligter emot Gud, sig sjelf, sina likar och djuren (?) men dessa pligter hafva icke sin grund uti en moralisk nödvändigdet; de äro icke motiverade af en moralisk passion, som uppenbara sig i det organiska lifvets sver; utan snarare tyckes förbindelsen till dessa pligters upfyllande böra sökas uti en »förnufts väckelse» (Petrelli) hvilken upenbårar sig i menniskans medvetande såsom ett »böra», och allt vad förnuftet säger »du bör göra», kan också viljan fullborda. Dessa pligter emot Gud kan också menniskan fullgöra, om hon blott lyder förnuftets fordringar.

871. Att denna lära i moralen är falsk, hafva vi redan visat. Förnuftet innehåller endast idén om det, som bör göras, men innehåller icke någon förbindande kraft för viljan: deremot är det Guds röst i samvetet som säger »du bör» med anspråk på lydnad i viljan, kan också denna befallning, som är ovillkorlig och positiv, realiseras i nervlifvets sver, så snart rättskänslan eller samvetet stegras till passion genom lagens inskrifning i hjertats taflor af kött: genom den moraliska passionen upväckes ett heligt begär i viljan, hvarförutan ingen lagfullbordan är möjlig.

872. Likasom de nedriga passionerna upväcka onda begär i viljan, så kunna också de moraliska passionerna upväcka heliga begär i viljan; men likasom ett ondt begär är någonting mera ondt och syndigt än den till det onda böjda viljan: så är också ett heligt begär någonting mera än viljans sjelfbestämmelse till det goda, ifall denna sjelfbestämnings förmåga funnes. Den frivilliga sjelfbestämningen utan heliga begär, är endast lag likställighet, icke lagfullbordan. Men heliga begär, kan viljan icke upväcka i sig sjelf, derföre måste den högre magten den moraliska passionen upväcka begäret, och under denna omvändelse förhåller sig viljan »pure passive». Korteligen: förnuftet kan icke böja viljan, till det goda men samvetet kan böja viljan, när det är väckt eller stegradt till passion.

873. Uti den vanliga naturrätten har menniskan pligter emot sina likar; men dessa pligter äro så begränsade, att en rättighet ställes emot hvarje pligt, hvarigenom moralen blir lika med noll. Filosofen påstår visserligen, att både pligter och rättigheter hafva sin grund i förnuftet; men vi skulle ödmjukast fråga: hvarifrån har en hora fått den rättigheten, att kallas för jungfru? Vi skulle nästan tro, att denna rättighet har sin grund i ambitionen. Menniskan fordrar uprättelse för sin kränkta ära, hvilken helt och hållet beror af andra menniskors omdöme. Hvar och en, som blifvit ärelös i den allmänna opinionen, kan icke på annat sätt få igen sin ära, än genom den allmänna opinionens omkastning, eller omvändelse till ett godt omdöme om den ifråga satta personens moraliska karaktär; men då lagen dömer den ena menniskan, »att mista äran» och gifver en annan »uprättelse för hans kränkta ära», så vill det säga, att lagen tillväller sig en rättighet, att döma öfver och stundom tvärt emot den allmänna opinionen. På detta sätt kan en oskyldig, genom falska angifvelser, mista äran, och en spetsbof af första rangen kan få uprättelse för sin kränkta ära, inför lagen, om ock allmänna opinionen, och detta med rätta, dömer annorlunda. I detta fall innebär lagens dömande en fysisk omöjlighet.

874. Ett bevis på ambitionens eller den borgerliga ärans vansklighet finner man deruti, att kyrkopligt, och i synnerhet den uppenbara kyrkopligten, anses nu för den största vanära, men i den första christna församlingen ansågs det för en stor Guds nåd, att blifva uptagen i församlingens gemenskap. Den brottslige blef derigenom skuldfri, och församlingen tillegnade sig, genom denna nådeakt, gudomliga prerogativer, genom rättigheten att förlåta synder å egna och Guds vägnar. Den brottslige fick genom denna handling sin ära igen. Här kommer den borgerliga lagen, att stå i strid med kyrkolagen. När den borgerliga lagen dömer den brottslige »att mista äran», så dömes samma brottsling af kyrkolagen, »att få igen äran». Ty när en brottsling uptages i församlingens gemenskap, så måste man förutsätta, att församlingen har ändrat sitt omdöme om denna personens moraliska karaktär. Den borgerliga lagen dömer efter förtjenst, men kyrkolagen dömer efter nåd.

Anm. Hvarje menniska är i sjelfva verket ärelös inför Gud, och har således ingen ära att förlora. Men i den verdsliga lagstiftningen har äran blifvit en rättighet, som kan gifvas och tagas. Hvarifrån har menniskan fått denna rättighet? Monne icke egenrättfärdighefen

och egerikärleken vara det rätta motivet till denna lagstiftning: Det finns också ingen consequens i tillämpningen af denna lag. I vissa fall blir nemligen brottslingen dömd, att mista äran, och på samma gång blir han dömd, att undergå uppenbar kyrkopligt, hvarigenom han, inför den andeliga domstolen får igen sin förlorade ära. Å andra sidan får ingen förebrå en kyrkotagen hora hennes förra felsteg: hon får vittna och åtnjuta alla borgerliga rättigheter, men tjufven icke? Detta är ingen consequens i lagstiftningen.

875. Men likasom rättigheten, att få sin kränkta ära uprättad, ofta innebär en fysisk omöjlighet, och har sin grund i ambitionen: så hafva äfven menniskans öfriga rättigheter sin grund uti vissa passioner, hvilkas tillfridsställande menniskan icke kan umbära: när filosofen känner, att han icke kan umbära sin egoism, sin ambition, sin egennytta måste han ställa dem emot samvets krafvet, hvilket innehåller grunden till pligterna och så foga sina tankar, att hvarje pligt begränsas af en motsvarande rättighet, hvarigenom hans moral blir lika med noll. Den pligt, som inskränkes af en motsvarande rättighet, upfyller förnuftets och samvetets fordringar endast till hälften. Den fordrar nemligen »öga för öga och tand för tand». Den fordrar uprättelse för sin kränkta ära: den fordrar skadeersättning o.s.v. Medan den obegränsade pligtens fordran är af följande innehåll: »Om någon tager manteln af dig, så gif kjortelen med; om någon slår dig på högra kinden, så vänd ock den vänstra till.»

876. Häraf är klart, att menniskans nedriga passioner blifvit omstöpta till rättigheter uti förnuftets distiller panna. Det naturliga förnuftet innehåller väl idéer, om det rätta, men dessa idéer äro icke rena. Och när filosofen med sitt öfvade förstånd utarbetar en naturrätt, hvartill förnufts idéerna lemna materialier; så blifver denna naturrätt så till vida ofullständig, som den innehåller både moraliska och omoraliska elementer. Den är ett uttryck af moraliska och omoraliska passioner, naturrätten innebär icke egoismens, ambitionens och egennyttans undertryckande, utan endast dessa nedriga passioners inskränkning till en viss grad; hvaremot christendomens fordringar och pligter icke äro inskränkta af några rättigheter. Detta är klart af of van anförda bibelspråk. Naturrättens fordringar äro: »Öga för öga, och tand för tand»; men christendomens fordringar äro: »om någon slår dig på högra kinden så vänd ock den vänstra till. Detta ar mera, än hvad det naturliga

förnuftet fordrar i naturrätten.

877. Detta må nu vara ett bevis derpå, huruledes de nedriga passionerna blifva omstöpta till rättigheter i förnuftets väderquarn. Det finns i sjelfva verket ingen rättighet, som icke har sin grund i någon passion. Men förnuftet har här delat dessa rättigheter så, att alla skulle få lika rätt; menniskan får således tillfridsställa sina jordiska behof, dock icke på en annans bekostnad. Menniskan får äta, men hon får icke äta opp maten för en annan, hon får kläda sig, men hon får icke röfva kläderna af en annan: hon får hafva sin borgerliga ära, men hon får icke röfva äran från en annan o.s.v.

Anm. Denna fördelning af lika rätt, kallas lag, och innehållas i de bekanta orden: »allt hvad I viljen, att menniskorna skola göra eder, det gören ock I dem». Men det sämsta är, att menniskan icke är nöjd med denna fördelning. Hon vill hafva buken full, och dervid bryr hon sig icke om andras hungriga magar. Man känner icke heller någon lagstiftning, som varit alldeles consequent uti fördelningen af hvars och ens rättigheter och skyldigheter. Det har i alla tider funnits börds och företrädes rättigheter, hvilka det naturliga förnuftet icke kunnat gilla. Och denna orättvisa har funnits i alla tider. Ve verlden för förargelse, ty förargelse måste ju komma; men ve den menniska, genom hvilken förargelse kommer.

878. Förnufts idéerna, som ligga till grund för naturrätten, äro »dunkla», men genom förståndets operationer måste dessa idéer bringas till klarhet, och antaga då en bestämd form. Det är egentligen förståndet, som skall reflectera de mystiska känslorna och de dunkla idéerna, det är förståndet, som drager ner det eviga rätta, goda, sanna och fullkomliga innom tid och rum, hvarigenom det väl blir möjligt, att utdela rättvisan efter mått, mål och vigt, eller marktals och pundtals. Brottet ställes på ena ändan af pundarn, och pligten på den andra. Om detta i juridiskt afseende är nödvändigt, så blir det väl en annan fråga, om synden, som är en tyngd på samvetet, kan betalas med en tyngd på vågen. Men då sjelfva den naturrätt, som filosoferna utarbeta, är grumlig som en lervälling, så kan man icke vänta, att den politiska lagstiftningen skall göra något afseende på brottslingarnes förbättring, ty alla våra brottmåls ransakningar gå ut på öfverbevisning och bestraffning, icke på fångarnas förbättring.

Anm. Under loppet af år 1854 hafva några fruntimmer i Stockholm börjat hålla religiösa föredrag för fångar, på söndagseftermiddagarne, men de fingo fångpredikanten emot sig, emedan denna fruktade, att en sådan extra själavård kunde leda till affall från den rena evangeliska läran, och förorsaka svärmeri. Man önskar att se huru många fångar blifvit förbättrade genom fångpredikantens egna religiösa föredrag.

879. Det är förut anmärkt, att förnufts idéerna icke äro menniskan medfödda; utan förhvärfvade, antingen genom åskådningar, eller underrättelser om dygdiga menniskors lefverne, underrättelser om stora och ädla handlingar, hvilka underrättelser och åskådningar hafva den verkan, att äfven den omoraliska moralisten kan göra sig en föreställning om dygd och last, och således hafva goda och höga idéer om det goda, rätta, ädla, sanna, sköna och fullkomliga. Men dessa höga och sköna idéer äro likväl en grumlig källa, så länge som moralistens eget samvete icke blivit väckt; ty egen rättfärdighetens fordringar på helighet och syndfrihet gå så långt, att ingen ond tanke får upkomma i förståndet, intet syndigt begär får finnas i viljan, ingen ond böjelse eller oädel känsla får finnas i hjertat. En sådan egenrättfärdig moralist har ingen brist på goda och sköna idéer, men vill han utföra ett system i moralen, i öfverensstämmelse med dessa idéer, så blir det ett moralsystem för englar, men icke för menniskor. Vill han åter på dessa goda och sköna idéer utföra ett moralsystem passande för menniskor: så måste han taga sin tillflyckt till sofismer; han måste på logikens och psychologins områden upställa obevisade hypotheser, hvilka vid en närmare granskning måste förkastas af logiker och psychologer.

880. Ett sådant moralsystem har Martensen upställt; det saknar den logiska consequensen; der finnas inga bevis för hans sattser: han måste nemligen bevisa »att menniskans egenvilja icke är menniskans egen vilja; likaså fordrar den satisen bevis, »att ingenting är godt utom den goda viljan»,* [* Martensen: a.a. § 20, 22 s. 34, 36.] äfven den sattsen bör bevisas, att menniskan har en fri vilja, både active och positive, samt »att menniskans väsendttiga vilja alltid vill det goda och förnuftiga. Allt detta fordrar bevis, innan det kan gälla som en allmängiltig sanning.

881. Alla christliga moral systemer borde gå ut på att visa 1:mo

menniskans förderfvade natur och 2:do försoningens nödvändighet: dessa tvenne punkter måste i den christeliga moralen vara hufvudmomenterna. Filosofens hedniska naturrätt går icke ut på att visa oförmågan att realisera sedlighetens idé, och, omöjligheten, att upnå dygdens höga ideal; utan snarare vill lag läraren bevisa, att sedlighetens idé kan realiseras genom friheten i viljan; (Martensen). Men en sådan lära strider icke allenast emot vår antagna stats religion, utan äfven emot hela uppenbarelsen: hvarest en allmän syndighet antages; (alla äro syndare, Gud har beslutit allt under synd; hvar finner man en renan der ingen ren ar?) Äfven de bibel ställen, som kunde gifva anledning till motsatta föreställningar om menniskans förmåga att realisera sedlighetens idé, uphäfva icke den allmänna syndighetens idé, till ex. »varer helige, ty Gud är helig; varer fullkomlige såsom eder himmelske Fader fullkomlig är.» Här kan icke vara fråga om en sådan helighet, som innebär syndfrihet, icke heller kan det vara meningen, att någon menniska kan blifva fullkomlig i rättfärdighet inför Gud, utan här menas med helighet och fullkomlighet, det samma som theologerna kalla för helgelse, hvarmed åter menas en actus gratise, det är en nådeverkan eller en kraft, som icke finns i menniskan sjelf. (Gud verkar i eder både vilja och gerning efter sitt goda behag.) Men allt det goda, som Guds ande verkar, det är icke menniskans eget verk.

882. Med en allmän brottslighet låter icke viljans frihet förena sig: äro alla syndare så är ingen syndfri. Den sattsen, att »dygden belönar sig sjelf och varder ytterligare belönad, är ett verk af egenrättfärdigheten. Vi medgifva, att negativ dygd är möjlig, och denna dygd belönar sig sjelf så till vida, att den skänker sina gynnare en falsk samvetsfrid, men någon sann samvetsfrid kan egenrättfärdigheten icke gifva. Man har också hört den sattsen: »att menniskan bör göra det rätta för det rättas skull utan afseende på belöning.»* [*A. A.: a.a. s. 9.] Detta är också en egenrättfärdighets satts, som innebär trottsighet, och öfvermod. »Viljan sväfvar här öfver alla motiver». Det är den allra högsta grad af egenrättfärdighet, som drifver menniskan, att instinctsmessigt löpa rakt fram utan mål, liksom fjell lemmeln. En christen måste alltid hafva ett högt mål för sin sträfvan, han kan icke »hugga i vädret» liksom den stolte och egenrättfärdige filosofen; Den som handlar utan motiv och utan mål, han handlar efter instinct, det är en moralisk nödvändighet, som uphäfver viljans

frihet. Det är en blind drift, som gör friheten till intet.

883. I allmänhet kan filosofen icke erkänna någon moralisk nödvändighet, ehuru Martensen medgifver, att det finns en moralisk nödvändighet, men han har icke visat om denna »Moraliska nödvändighet»* [*Martensen: Moralf. § 9 s. 21.] tillhör viljan eller någon annan själsförmögenhet. Men den som försvarar viljans frihet, måste nödvändigt ställa den moraliska nödvändigheten utom viljan, ty om viljan vore underkastad den moraliska nödvändigheten, eller om den moraliska nödvändigheten vore viljan sjelf, så vore viljan icke fri. Alltså måste den moraliska nödvändigheten finnas utom viljan, antingen i förnuftet såsom, förnuftsväckelse, hvilken uppenbarar sig som ett ovillkorligt befallande »böra» (Petrelli); eller också måste den moraliska nödvändigheten sökas i samvetet, hvarest Guds röst talar lika ovillkorligt befallande »du bör». Vi tro icke att den moraliska nödvändigheten finns i förnuftet, som endast är en förmåga af idéer, men i samvetet finns den, och där verkar den moraliska nödvändigheten på viljan, som dock icke är tvungen att lyda samvetets röst, sålänge som han är tvungen att lyda egoismens och egenrättfärdighetens röst, som säger: »Du bör göra det rätta för det rättas skull utan afseende på några fördelar, af hvad beskaffenhet som helst!» Här hafva vi nu en »nödvändighet», som icke lemnar viljan något väl öfrigt. Här är viljan så bunden af egoismen, att »hon sväfvar utan intresse öfver alla motiver»* [*Martensen: a.a. § 13 s. 25.] hvilket enligt Martensen skulle vara indifferentismens kännemärke, men snarare är det den obevekliga egoismens kännemärke, som icke kan erkänna någon högre makt utom sig sjelf.

§. 883. Anm. Uti läran, om försoningsverket upbjuder katholiken Möhler förgäfves all sin skarpsinnighet, för att vederlägga Luthers lära om arfsynden. (Se Möhlers Dogmatik §. 11.)* [*J. A. Möhler: Symbolik.] Katholikens lära om »Liberum arbitrium» har sin innersta grund uti egenrättfärdigheten, som förleder honom till en falsk föreställning om själsförmögenheternas inbördes förhållande. Möhler påstår att Luther borttagit sjelfva »organet» för all religiositet och moralitet hos menniskan. Dock har han icke bevisat hvilket detta organ skulle vara om det är förnuftet, förståndet, viljan eller samvetet, eller hjertat. Bibel författarena hänföra både ondt och godt till hjertat. Då alltså både ondt [och] godt hafva sin uprinnelse i hjertat, så följer deraf, att hjertat är ett organ för ondt och godt

för tro och otro, för kärlek och hat, för moraliska och omoraliska passioner. Men af Luthers lära om viljans passivitet följer icke att något organ blifvit utrotadt: tvärt om har menniskan alla sina organer quar således äfven det moraliska och religiösa organet. Men det kommer just derpå an, hvilka passioner herrska i hjertat, hvilket i fysiskt, psychiskt och metafysiskt hänseende innehar högsta magten i hela personligheten. Med en falsk upfattning af själsförmögenheternas inbördes förhållande fara filosoferna och katholikema vilse i psychologin, och deraf kommer deras falska lära om arfsynden, om viljans frihet, om försoningen m.m. De kunna icke heller bevisa, att något organ i menniskan innehåller i sig »Guds beläte» den gudomliga principen, eller kraften, att omskapa sig sjelf, ehuru filosoferna påstå, att denna »princip» skall finnas i förnuftet, och i viljans frihet. Men bevisen för detta påstående äro numera icke bindande, sedan det nu blifvit visadt i denna afhandling, att både den gudomliga och djefvulska principen hafva sitt organ i hjertat, hvarifrån allt både ondt och godt upväller.

884. Uti den kristna moralen sväfvar icke viljan utan intresse öfver alla motiver: »den hugger icke i vädret». Den löper icke såsom fjällemmeln instinktsmässigt utan mål; men den kan icke heller erkänna, att dygden belönar sig sjelf och varder ytterligare belönad. Tvärtom måste den kristna moralisten förneka all dygd, all egenrättfärdighet, all egen förtjänst och i det stället tillegna sig Kristi rättfärdighet och Kristi förtjenst. Uti den kristna moralen kan sedlighetens idé icke realiseras; dygdens höga ideal kan af ingen dödlig uppnås. Lagen måste här blifva till döds, ehuru den var gifven till lifs: emedan den uppväcker all begärelse i stället för att döda begärelserna. Lagen, säger apostelen i Rom.7, upväcker icke »heliga begär i viljan», utan »syndiga begär». Häremot ställer rationalisten ett annat språk af samma apostel: »Jag hafver lust till Guds lag efter den invärtes menniskan; således måste lagen upväcka »heliga begär» och icke allenast syndiga begär. Svar: Lagen upväcker både onda och goda begärelser i viljan, men de syndiga begären äro alltid starkare, enligt samma apostels erfarenhet. Jag känner en lag i mina lemmar, som strider emot den lag, som är i min håg och griper mig fången i syndens lag. Syndens lag gör således starkare intryck på viljan än andens lag.

885. Och ehuru det låter underligt i det naturliga förnuftets öron, att Guds lag i samvetet skulle upväcka syndiga begär i viljan, så är

det likväl en oemotsägelig sanning, att lagen upväcker all begärelse uti en väckt menniska, därigenom att lagen upväcker de nedriga passionerna till verksamhet; men uti en sorglös menniskas samvete, som har egenrättfärdigheten till salighetsgrund, såsom Paulus före sin omvändelse, upväcker lagen ingen begärelse, emedan de begär, som äro herrskande uti den sorglösa menniskans vilja, uppenbara sig såsom heliga begär, till ex. Pauli begär att förfölja de kristna. Detta nit var i Pauli medvetande ett heligt nit, ty han trodde sig göra Gudi en tjenst dermed. Det var egenrättfärdighetens lag, som verkade hos Paulus denna falska nitälskan. Man vet icke, om Paulus före sin omvändelse lefde i gröfre utsväfningar, såsom fylleri, otukt, trätgirighet; troligen hade egenrättfärdigheten bevarat honom för gröfre laster och brott. Men en del menniskor hafva en mindre portion af egenrättfärdighet och känna icke sina syndavanor, såsom vore de stridande emot Guds lag. Den rådande passionen kan till den grad förvilla begreppet om godt och ondt, att de gräsligaste mordgärningar blifva rättmätiga. Såsom till ex. revolutioner, mord och plundring i röfvarstater, krig och örlig, som de mägtiga på jorden åstadkomma för att tillfridsställa sin ärelystnad, utom all annan liderlighet, dryckenskap, otukt, ja till och med stöld och tjuveri, uppenbara sig i den förhärdade syndarens medvetande såsom lofliga och icke syndiga. Lasse Maja* [* En vid den tiden beryktad tjuv, som brukade uppträda i kvinnokläder. (Utgivarens anm.)] stal af de rika, och gaf allmosor åt de fattiga, och deruti tyckte han sig göra rättvist.

886. Egentligen är det djefvulen eller passionerna, som »upväcka all begärelse» i viljan, men lagen upväcker passionerna till verksamhet. Guds straffande ande upväcker den sofvande djefvulen, han går då omkring som ett rytande lejon, d.v.s. de nedriga passionerna komma i strid med den moraliska passionen; Paulus känner en lag i sina lemmar, som strider emot Andans lag. Han känner en påle i köttet, en Satans engel, som honom kindpustar; det var någon viss satan, som anfäktade honom (troligen vrede, ty Paulus hade ett koleriskt temperament). Paulus hade väl samma passioner och samma temperament före sin omvändelse, men han kände icke deras styrka; han kände icke djefvulens förfärliga magt. Och huru kunde han känna denna magt, då hufvudpassionen, egenrättfärdigheten och det andeliga hatet till de kristna uppenbarade sig i hans medvetande som en ljusens

engel, som en sanningens tolk. Först efter väckelsen fick han känna djefvulens förfärliga magt d.v.s. passionernas styrka.

887. Luther klagade mycket öfver satans anfäktningar. Och detsamma måste hvar och en kristen erfara, som är riktigt väckt. Men den naturliga menniskan, egenrättfärdighetens tjenare och nådatjufven, har ingen kunskap om satans anfäktningar. Egenrättfärdigheten och ambitionen uppenbarar sig i den sorglösa menniskans medvetande såsom ljusens englar, och andra rådande passioner anses såsom icke syndiga, de såra icke det döfvade samvetet. Djefvulen anfäktar icke den, som tjenar honom med tankar, ord och gärningar. När passionen blir tillfridställd, förorsakar den ingen plåga. Men när den icke blir tillfridställd, då förorsakar den plåga. Detta är en allmän erfarenhet, uti alla passioner, som icke kunna tillfridställas.

S.S. Synden eller det omoraliska elementet i menniskan.

888. Filosoferna hänföra det moraliska elementet till förnuftet och till den moraliska viljan. Men synden är för dem främmande. Jag har icke sett att någon filosof har kunnat bestämma, hvarest eller uti hvilket organ synden har sitt säte. Så vida alla filosofer lefva i den behagliga illusionen, att förnuftssjälen icke är besmittad af det syndiga elementet, så kan det i deras lära om synden icke blifva fråga om ett af djefvulen »förblindadt förnuft», icke heller kan det blifva fråga om ett af den onde »förmörkadt förstånd». Orden: »vårt förnuft förblindadt är, mörker all vår själ betäcker», väcka löje och orden: »Förnuft, förstånd och vett måst vika alle slätt, här måste sanning vinna», väcka förvåning hos den egoistiske filosofen, som menar, »att förnuftet är det enda organ, hvarmed menniskan uppfattar sanningen.» (Biskop Almquist). Om någon vågar påstå, »att förnuftet är fördjefladt,» så blir filosofen desperat. Af den egoistiske filosofen måste Luthers ord anses för galenskap, då han påstår »att nacken bör vridas af förnuftet», och »ögonen stingas ut på det odjuret».

889. Filosofen kan omöjligen tro, »att den moraliska viljan, som är nedlagd i förnuftet», eller »den väsentliga viljan, som alltid vill det goda och förnuftiga» (Martensen)* [*Martensen: Moralf. § 9 anm. s. 21.], kan hysa onda böjelser och syndiga begär. Ödmans

undfallenhet i Nya Psalmboken: »af vår vilja föds det onda blott», måste förmodligen förstås om den subjektiva viljan eller egenviljan, som är ond (Martensen). Men denna vilja är icke menniskans egen (dito). Samvetet hos filosofen kan icke vara »sofvande» eller »döfvadt» af passioner. Hjertat, som är »ondt allt ifrån ungdomen», kan filosofen omöjligen inrymma i personlighetens sver. Alltså måste hela förnuftssjälen hos filosofen vara obesmittad af synden och ren som guld.

Anm. Till personligheten eller jaget hörer endast den förnuftiga delen af menniskan, hvarunder inbegripes förnuft, förstånd, minne, samvete, vilja och känsloförmåga. Men den djuriska naturen, den onda naturen, kan icke utgöra någon del af personligheten, så menar den egenrättfärdiga filosofen. Men vi påstå att filosofen bör bevisa, att endast nervlifvet utgör menniskans personlighet. Och innan detta kan bevisas, måste metafysiken först underkastas den skarpaste kritik. Men metafysiken såsom varande det rena förståndets verk, ett verk af de skarpaste tänkare, är icke så lätt att slå omkull.

890. Uti bibeln hänföres synden till köttet, det som är född af kött det är kött», men med kött menas hela menniskan, sådan hon är af naturen, icke blott den djuriska naturen, utan äfven den förnuftiga naturen. Uti den Heliga Skrift hänföres synden förnämligast till hjertat, som är det organiska lifvets centralorgan. Men det moraliska elementet eller »lagen inskrifven i hjertans taflor af kött», hänföres också till hjertat, likasom allt, hvad som hörer till kristendomen, såsom ångern, tron, kärleken, har sitt organ i hjertat. Deraf kunna vi göra den slutsats, att det moraliska och omoraliska elementet har sin uprinnelse i hjertat, hvarifrån dessa båda elementer sprida sig till både kropp och själ.

891. Men ehuru passionernas moraliska element alltid måste passera hjertat, är det derföre icke sagdt, att alla passioner måste hafva sin organiska grund i hjertat allena. Vi veta med säkerhet, att aflingsbegärets rent sinliga element måste finnas i födslodelarne, bränvins begärets sinliga element måste sökas i magen, likasom ock enligt fysiologernas iakttagelser sinnesstämningen beror af temperamentet, af constitutionen, af organiska lidanden i vissa organer. Vi hafva derföre of vanför på fysiologiska grunder visat, att hvarje passion har sitt motsvarande organ, till ex. egoismen

har sitt organ i lefvern, ambitionen i mjelten, vreden har sitt organ i gallan, aflingsdriften i födslodelarne. »Att pröfva hjertat och ransaka njurar» är icke blott ett allegoriskt talesätt i den Heliga Skrift, utan afser de lifskrafter, de passioner, som hafva sin naturliga grund i dessa organ.

892. Ställe vi nu de omoraliska passionerna i syndens ställe, så är det lätt att inse de olika grader af syndighet, som kan vidlåda menniskan. Vi märka då 1: Det syndiga anlaget eller arfsynden, 2: Passionen i organlifvets sver, 3: Tankar och begär i nervlifvets sver, 4: Passionens utbrott till handling, uppsåtlig synd. Det syndiga anlaget, eller den egentliga arfsynden, kan finnas i fostret strax efter conceptionen, långt förr än något organ blifvit bildadt. »I synd är jag född och i synd hafver mig min moder aflat». Antoge vi nu att en lifsprincip finnes i fostret strax efter conceptionen och att en tidsdel kan finnas emellan lifsprincipens början och det organiska lifvets början, så hafva vi här den första graden af syndighet, uti blotta anlaget. Den andra graden af syndighet kan taga sin början med det organiska lifvet, som innebär en verksamhet, en materiens rörelse, alltså någonting, som icke blott är, utan äfven sker. Det är då redan frågan om en syndig handling, hvilken är mera än blotta anlaget. Den syndiga handlingen är väl i fostrets andra period, »omedveten», likväl bildas i denna period både kropps- och själslyten.

§. 892. Uti läran om arfsynden försöker Martensen vederlägga filosofernas falska läror om arfsynden, af hvilka den ena låter vidunderligare än den andra. Rousseau påstod, att menniskan var af naturen god — att hon blifvit ond genom en skef upfostran, och söker dygden i naturtillståndet. Retournons á la nature. Schelling och Steffens »förklara sig den medfödda syndigheten, såsom följden af en intelligibel mystisk act, som är företagen af individen före dess inträdande i den verkliga erfarenhets verlden». Så långt tillbaka går ansvarighets lagen uti filosofens medvetande — ända till själarnes preexistens!! Men var då denna mystiska frihets act en frivillig eller ofrivillig handling? Derom uplyser historien ingenting. Ifrån förnuftets höga ståndpunkt se dessa herrar filosofer med stolt förakt på fysiologerna, hvilkas arbeten de icke bevärdigat med en enda blick. Martensen sjelf synes icke hafva tittat sig före i fysiologin. Och likväl är det med tillhjelp af fysiologin, som arfsynden rimligast kan förklaras, om man nödvändigt vill begripa huru det medfödda

onda upkommit, och hvaruti det består. Men Martensen gör återigen ett dugtigt haraskutt i logiken, då han först antager arfsyndens allmännelighet — och påstår likafullt, att »åtskilnaden mellan den goda och onda naturen har blifvit förbisedd», af de anförda författarena, Kant, Schelling, Steffens m.fl. O! ve Eder I stora tänkare, som icke kunnat begripa, att stridiga begrepp af hvilka det ena uphäfver och utesluter det andra, kunna dock — genom en sofism — förenas till enhet i medvetandet. »Det har icke blifvit bevisadt (säger Martensen) att det nödvändigt ligger i naturens begrepp, att begära emot anden — (hvilken ande?) eller att det nödvändigt ligger i andens begrepp, att blott kunna vara verksam under det klara sjelf medvetandets form, och att icke kunna verka i form af sedlig naturgenius?* [*Martensen: Dogmatik § 93 anm.] Ja! så: var det den anden, som mentes. »Den sedliga naturgenius.»! (?). Men huru går det då med den fria sjelf bestämningen, som Auctor drifver på med all magt? Måste icke den fria sjelfbestämningen som måste ske under det klara sjelfmedvetandets form göra kullerbytta med hela den sedliga naturgenius, som är en blind drift? Man märker, att Martensen med sin resonerande förnufts logik icke aktar för rof, att följa tankelagarne. Ty här och der kommer han med sina »logiska inconsequenser, och sofismer», och härutinnan är Martensen mästerlig, nemligen i sina sofismer. Men hvaruti består den goda naturen, om jag får lof att fråga?!! Då å den andra sidan den goda principen är väsendteligen tillstädes i den menskliga naturen, och denna icke underlåter, att reagera emot synden: så ligger häri, att den menskliga naturen har möjligheten att förlossas. »I idén besitter det fallna slägtet ännu frihetens härlighet. Ett ex. om idéns frihet se Littera FFF.

893. Detta bevisar att djefvulens magt redan då under organ-bildningsperioden är stor i fostrets dödliga lekamen, ehuru fostret utan känsla och utan lif är utan skuld, men då modrens passioner smitta fostret, och grundlägga i denna period såväl organiska som moraliska lyten, så är det klart, att barnet här får lida för modrens synder. I den tredje perioden af fostrets utbildning får barnet lif, sjelfkänsla och kanske äfven ett dunkelt sjelfmedvetande. Då inträngер det syndiga elementet redan i nervlifvets sver och upväcker känslor!? och föreställningar? Om vi skola tro hvad Descuret påstår att »de frivilliga rörelserna härröra af barnets behof att ändra läge». Detta förutsätter redan icke blott sjelfkänsla utan

äfven en vilja, från hvilken de frivilliga rörelserna utgå. Andra psykologer förmena att barnet icke har någon vilja i moderlifvet, utan endast sjelfkänsla. Rörelserna skulle icke vara frivilliga utan mekaniska. Vi kunna icke afgöra om rörelserna äro »medvetna» eller »omedvetna» viljoyttringar: endast det måste antagas som säkert, att barnet efter nervlifvets tillkomst känner smärtan och måhända äfven passionernas olika intryck på det subjektiva medvetandets organ. Att barnets passioner i moderlifvet rätta sig efter modrens passioner, bevisas af exemplet med Johannes döparen, som »upfylldes med den Helige Anda i moderlifvet». Och såvida passionerna innebära en verklig materiens rörelse, så är detta redan någonting, som verkligen sker i tid och rum. Det är en handling inom det organiska lifvets sver.

894. Man antager vanligen, att barnet icke kan begå någon upsåtlig synd, förr än det fått sitt fulla medvetande, så att det kan göra en bestämd skilnad mellan godt och ondt. Luther antager att barnet icke kan bryta sitt döpelseförbund förr än på 7:de året. Detta torde likväl bero på olika själsgåfvor hos barnen. En del barn hafva af naturen ett slött förstånd, och andra tidigt utvecklade förståndsgåfvor. Man finner äfven hos barn på andra och tredje året gammeladams egenvilja, egensinne, olydnad, snatteri, och svärja kunna de, så snart de kunna tala. Medvetande af godt och ondt kunna barnen erhålla tidigt nog genom undervisning, men beklagligen går icke barnaundervisningen ut på, att bibringa barnen medvetande af godt och ondt. Man låter merendels barnen upväxa i ett slags oskyldighetstillstånd, ehuru vanarten tidigt nog uppenbarar sig i syndiga gärningar. En del föräldrar äro å andra sidan nog oförnuftiga att aga barnen med hårdhet, innan barnen hafva medvetande af godt och ondt.

895. Att temperamentslyten gå i arf, behöfver väl knappast bevisas, ehuru en del filosofer neka detta. Men sjelfva språkbruket bevisar, att allmogen har större observationsförmåga i detta hänseende än filosofen, som merendels vill skrapa ifrån sig både arfsynd och verksynd. Det heter till exempel i svenskan: »kan brås på sin far, han brås på sin mor, han brås på slägten». Detta talesätt vill ingenting annat säga än att han har samma sinnelag som fadren eller modren. Ibland läkare är det allmänt bekant, att föräldrarnas passionerliga tillstånd kort före aflelsen och isynnerhet modrens under det hafvande tillståndet inverkar på fostrets blifvande

temperament och moraliska karaktär. Det kan icke vara annorlunda, emedan menniskan har fått sin första början af ett grundämne, som är afsiladt af blodet, men en sådan tjurskalle som filosofen tror icke mer än han vill på fysiologernas fysiologiska och anatomiska rön.

896. I juridiskt afseende tagas icke arflyten i betraktande, då en brottsling skall straffas. Domaren frågar icke efter anlaget, temperamentet, constitutionen eller den mer eller mindre naturliga fallenheten till brottet för att derefter mildra eller skärpa straffet, allt efter som motivet till handlingen kan vara beskaffadt. Men i moraliskt hänseende måste det moraliska ansvaret drabba föräldrarna, såvida de ådragit sina barn det syndiga anlaget, till ex. ett hetsigt temperament, tjufveriarten, fallenhet för fylleri o.s.v. I sådana fall borde äfven en del af det juridiska ansvaret drabba föräldrarne, som icke allenast ådragit sina barn det syndiga anlaget, utan äfven gått före dem med elaka exempel och i många fall äfven sett igenom fingren med barnens vanarter, utom det, att många föräldrar lära sina barn, att supa, snatta, ljuga, bedraga, svärja, baktala o.s.v. Det heter att Gud straffar barnen allt intill tredje och fjerde led. Det vill säga att barnen måste lida för de arflyten, som föräldrarne ådragit dem.

897. Enligt det naturliga förnuftets begrepp om rätt och orätt synes det vara högst orättvist, att det juridiska ansvaret skall drabba barnen, men ännu orättvisare synes det vara, att det moraliska ansvaret skall drabba föräldrarne, hvarpå vi hafva många bevis i skriften, till ex. Israel, David. Detta förhållande emellan föräldrar och barn visar oss, huruledes Adam kan betraktas såsom caput representantivum för sina efterkommande. Det säkra är, att barnens brott falla tungt på föräldrarnes samveten. Det moraliska ansvaret drabbar Adam främst, som har ådragit sina efterkommande det syndiga anlaget, men det juridiska ansvaret, döden och allt det lidande, som Adams slägt måste utstå, drabbar barnen så väl för egna som för stamfadrens synder.

898. När man betraktar arfsynden från vissa synpunkter, så tyckes theologernas tvist om partikeln ef hô i Rom 5:12 skall öfversättas med »in quo» eller »quia» vara af föga vigt i läran om arfsynden; alldenstund förhållandet mellan föräldrar och barn är sådant, att det moraliska ansvaret drabbar föräldrame ochn det juridiska

ansvaret drabbar barnen. Detta förhållande mellan föräldrar och barn har en fysisk och en psychisk grund. Den fysiska grunden består deruti, att det syndiga elementet har kommit ifrån föräldrame, det har följt med köttet. Föräldrarne bära här skulden, och barnen straffet. Den psychiska grunden består i den nära frändskap, som är mellan föräldrar och barn. Enligt denna lag, som kallas »blodsband» eller »blodsfrändskap» drabbar straffet föräldrame och skulden hvilar på barnen, såvida föräldrarne äro skuldfria, till ex. Israel och David. Detta förhållande kan uttryckas sålunda: »Peccatum Adami imputatur posteris ejus juridice sed peccatum posterorum imputatur moraliter Adamo».* [*Jfr Wöldike: a.a. s. 100 f. 218]

899. Det var ingen förbättring utan en försämring, när den syndiga aflelsen uteslöts ur syndabekännelsen i Nya Handboken. Aflelsen innebär å föräldrarnes sida ett sinligt begärs tillfridsställande. Detta begär är en drift, som menniskan har gemensam med djuren och sjelfva begärets tillfridsställande kan icke ske utan synd. Förnuftet kan icke gilla aflelsen på annat vis, än som ett medel för fortplantningen. Men då skulle den jesuitiska satsen »ändamålet helgar medlet» i detta fall ega sin giltighet. Paulus frågar: Skole vi göra ondt på det deraf godt må komma? bort det; och likväl sker det i aflelsen. Der gör man ondt för vinnande af ett godt ändamål». Luther påstår, att aflelsen skulle hafva försiggått utan synd i oskyldighetens tillstånd, och att ett ändamål med äktenskapet är, att förekomma ett större ondt nemnligen hordomssynder. Det blir då att bota ett större ondt med ett mindre. Man må betrakta aflelsen huru man vill ifrån den moraliska synpunkten, så blir den i alla fall en omoralisk och förnuftsvidrig handling; den hörer till mörkrets gärningar, och derföre måste den ske mellan fyra ögon.

900. Men det omoraliska i handlingen består icke blott deruti, att handlingen, i och för sig är syndig, hvarföre det moraliska och juridiska ansvaret må drabba dem, som deruti deltaga. Men då följderna af gärningen öfvergå på en person, hvilken uti denna handling icke varit delaktig, så får gärningen ett ännu tvetydigare utseende, begreppet om rätt och orätt blir ännu mera invecklad. Förnuftet säger: När 2:ne personer begå en gärning, hvarigenom den tredje personen kommer att lida, så dömes de tvänne förstnämnde personerna till ansvar enligt lag. Här inträffar just en sådan casus, att den oskyldige får lida för den skyldige, hvilket är

högst orättvist. Föräldrame måste bära skulden, och barnen blifva straffade för föräldrarnes hordomssynder. »Peccatum Adami imputatur posteris ejus». Det är en orättvisa, som djefvulen rår för, men det kan nu mera icke hjelpas.

901. Menniskans hemlighetsfulla tillkomst genom aflelsen kan icke fattas af förståndet, det är ett mysterium, som menniskan måste tro. Icke mindre obegriplig är den psychiska frändskapen, hvilken gör kullerbytta med förnuftet i rättsläran, att den oskyldige måste lida för den skyldige, det strider alldeles emot förnuftets begrepp om rättvisa. Och likväl är förhållandet sådant uti den psychiska frändskapen, att den oskyldige måste lida för den skyldige. Det har funnits mången rättslärd, som har påstått, att Adams synd icke kan tillräknas hans efterkommande, och likväl är det ett obestridligt factum, att »Peccatum Adami imputatur posteris ejus». Mången tänkare har också påstått, att en främmande förtjenst icke kan tillräknas menniskan och likväl existerar ett sådant tillräknande uti försoningen eller rättfärdiggörelsen. Ett sådant tillräknande af Kristi rättfärdighet förefaller egenrättfärdigheten alldeles orättvist, det strider helt och hållet emot förnuftets begrepp om rättvisa.

902. Den så kallade nya handbokens författare hafva tvärt emot Jobs och Davids erfarenhet uteslutit den syndiga aflelsen ifrån syndabekännelsen och bibehållit födelsen, som innebär en sinnligheten nedstämmande handling. Ingen vill vara vittne till aflelsen, men vid födelsen kan hvilken som helst vara närvarande, utan att blygas. Den allmänna hederskänslan säger oss, att aflelsen är en skamlig gärning, men födelsen är en handling, som bjuder vördnad, medlidande och önskan, att den måtte gå väl, att både modern och barnet måtte bibehållas vid lif. Endast den brottslige barnfadern vill icke vara närvarande vid sitt barns födelse och den, som har ett harahjerta, flyr vid sådana tillfällen, emedan icke hans hjerta känner sig ega nog kraft att vara vittne till plågorna.

903. Således borde icke den syndiga aflelsen uteslutas ur syndabekännelsen. Men den som sjelf är dygdig, han har icke hof att skämmas öfver sin moraliska förnedring. Han vill gärna utesluta både den syndiga aflelsen och födelsen, och i det stället läsa sin syndabekännelse på följande sätt: »Jag fattig dygdig menniska, som af dygdiga föräldrar född, jämväl sedan i alla mina lifsdagar på mångfaldigt sätt dygden öfvat hafver, bekänner af allt hjerta

etc. — att jag hafver älskat dig öfver allting och min nästa såsom mig sjelf. Emot dig och dina heliga bud hafver jag aldrig brutit, hvarken med tankar, ord eller gärningar, och vet mig för den skull en evig belöning värd vara, om du skulle så döma mig som mina goda gärningar förtjent hafva.» En sådan syndabekännelse skulle utan tvifvel klinga förträffligt i den moderna smakens öron, den skulle åtminstone öfverensstämma med tidens upplysning och smak samt bekräfta den säkra hopens begrepp om vårt höga menniskovärde. Vi förmoda, att den nuvarande handboken (af 1811) blir snart utnött och gammalmodig, hvarefter den allra nyaste handbokens författare (1854) borde rådfråga den nyare tidens anda och smak, på det att svenska kyrkan må få en handbok, som öfverensstämmer med förnuftets fordringar.

Anmärkn. Den nyaste handboken har varit under granskning på riksdagen 1854, men lärer icke vunnit mångas bifall. Den har blifvit granskad på riksdagen 1856 och ändrad i många punkter.

T.T. De sju dödssynderna, sju djeflav eller sju hufvud-passioner.

904. »Sju talet», som så ofta omtalas i Gamla Testamentet, har utan tvifvel sin motsvarande typus i andevärlden. Mot de sju englar, som, stå inför Guds thron svara sju djeflar, som blefvo utdrifna genom Frälsarens allmagt ifrån Maria Magdalena. Dessa sju djeflar äro namngifna af oss i afdelningen Q. 250. De äro sju passioner, som äro härskande i världen. Med den kunskap vi nu ega i psychologin kunna vi närmare bestämma dessa 7 djeflars läge, verkan och egenskaper. Man kan med full tillförlitlighet bestämma, huru det gick till med Judas Ischarioth, om hvilken evangelisterna berätta, att »Satan gick in i honom». Judarnes lära om andarna är för mig obekant. Evangelisterna följa naturligtvis den allmänna folktron, som var rådande den tiden, och vi kunna icke föreställa oss, att Frälsaren skulle hafva låtit lärjungarne lefva i villfarelse, vidskepelse och öfvertro, om den allmänna folktron varit ett verk af inbillningen. Den högdygdiga filosofen har naturligtvis ingenting att beställa med djefvulen och kan icke tro, att det finns någon sådan ond ande, utom menniskans egen ande (Martensen).

§. 904. Då vi tala om djefvulen måste vi fästa läsarens

upmärksamhet derpå, att de fritänkare, som neka djefvuiens personliga tillvaro, måste dock erkänna, att passioner finnas, ehuru de icke kunna säga, hvad passionen är, och hvaruti den består; de kunna icke säga om passionen är substans eller accidens. Martensen förnekar djefvulens personliga tillvaro i moralfilosofins system, hvarest ormen anses vara menniskans egen subjectiva ande, hvilken efter vårt system svarar emot organlifvet; men i sin dogmatik måste Martensen erkänna djefvulens personliga existens, dock icke såsom substans innom menskliga personlighetens sver, utan som en fatalisk magt utom densamma. Chatholiken Möhler vill påbörda Luther, att han borttagit en del af menniskans väsende, då han tog bort viljans frihet liberum arbitrium, samt att Luther skall hafva antagit arfsyndens essentialitet. Vi må väl erkänna, att Luther icke var så hemmastadd i metafysiken, som sednare tiders skarptänkare, men Möhler sjelf, tyckes göra ännu större bockar i metafysiken, då han påstår att friheten utgör en del af menniskans väsende. Då viljan hörer till personligheten såsom en nödvändig factor i personlighetens sver, så vida en personlighet utan vilja icke är tänkbar, så följer icke deraf, att viljan är personlighetens substans. Men Möhler tyckes icke begripa skilnaden emellan essentia och substantia: han förväxlar dessa begrepp ehuru stark han inbillar sig vara i metafysiken. Då Luther påstår, att arfsynden hörer till menniskans väsende »esse de essentia hominis» så måste enligt den skilnad vi nu göra emellan essentia och substantia, detta uttryck tydas så att, arfsynden hörer till menniskans personlighet, men icke till subsantia. Möhler påstår sid. 38, att Mathias Flacius upträdde och påstod, att »arfsynden var den fallna menniskans substans»* [* Möhler: a,a. s. 38. (til 883 anm.)] (ehuru Möhler icke anför någon citation för detta sitt påstående), så kan man skrifva detta Flacii yttrande på hans okunnighet i metafysiken. Om nu passionerna höra till menniskans personlighet, så är det klart, att arfsynden passionernas rot, också hörer till menniskans personlighet: »esse de essentia hominis», Möhler och andra fritänkare böra först bevisa, att känslorna (hugen hos Heinroth) (den subjectiva viljan hos Martensen) icke höra till menniskans personlighet innan de visa draketänder åt Luther; chatoliken kan lika litet, som rationalisten antaga, att arfsynden är en personlig djefvul, som bor i menniskan. Martensen har visat, att synden icke kan tänkas utan i förening med en vilja. En ond vilja kan icke heller tänkas utan i förening med en personlighet. »Att af det onda göra någonting, som har

väsende», anför Möhler vara alldeles omöjligt, men nu har Martensen visat att det icke kan tänkas utan väsende, hvilket måste hafva en vilja, hvartill det onda hänföres som predikat. Är nu detta väsende menniskans egen personlighet, så måste det onda (synden passionerna) vara en väsentelig del af menniskans väsende, »de essentia hominis». Men är det ondas väsende en annan personlighet, än menniskans, då är det onda icke en del af menniskans väsende. Men Möhler kan ju icke erkänna, att det ondas princip bor personligen i menniskan: alltså måste det ondas princip eller väsende vara menniskans egen vilja som är en del af menniskans personlighet. Hvilket är nu bättre för katholiken, att erkänna, att djefvulen bor personligen i menniskan, eller att menniskan ar sjelf en djefvul? I förra fallet hörer arfsynden till djefvulens väsende, i sednare fallet till menniskans väsende.

905. Den första djefvulen, som kröp in i Judas Ischarioth var gerigheten, hvilken var hans hufvudpassion. Judas hade samma föreställning om det messianska riket som judarne och de andra lärjungarne. Han trodde verkligen, att Jesus var Kristus, eller den af profeterna utlofvade Messias, som skulle återupprätta Israels rike, och uppträda såsom Israels konung för att upprätta en universal monarchi på jorden. Men han tyckte att Kristi förnedringstillstånd blef alltför tråkigt och långvarigt. Derföre ville han påskynda den stora katastrofen. Han hade så många gånger sett prof på Frälsarens gudomliga magt, och nu föreställde han sig, att Frälsaren skulle blifva tvungen, att nederslå sina fiender, när de kommo öfver honom med stor magt. Sådan var Ischarioths uträkning och de 30 silfverpenningarne voro endast en förevändning, hvarigenom han ville öfvertyga de öfversta prästerna att han verkligen ville förråda Jesum utan buller och bång.

906. Judas hoppades att snart få blifva finansminister i det messianska riket, men när en hufvudpassion fått insteg i menniskan, så följa de andra snart efter. Judas måste vid nattvardsbordet förneka sitt onda upsåt, han måste genom djup förställning afvända de andra lärjungarnas misstankar; det var ambitionen, som verkade i honom förställning, skrymteri och lögn; han ville synas vara lika god kristen som de andra lärjungarne. Men efter den doppade betan gick den tredje satan in i honom; det var vreden; Judas blef ond, emedan han trodde sig vara röjd genom den doppade betan. Denna tankegång är så naturlig, att ingen kan neka sanningen af hvad

som nu blifvit anfördt om Judas. När Judas såg, att alla hans uträkningar slogo fel, då först blef han ångerköpt. Han gaf sig då förlorad och den 4:de djefvulen, egenrättfärdigheten, fick då magt öfver honom.

907. Med ledning af denna första insigt i läran om andarna kunna vi fortsätta undersökningen med Maria Magdalena, som hade 7 djeflar. Hos denna quinna var hordomsdjefvulen den rådande passionen, ehuru nuvarande bibeltolkare påstå att Maria Magdalena icke var synderskan, som grät öfver Jesu fötter, utan synderskan var en annan quinna, hvars namn icke blifvit nämndt af evangelisterna. Vi förstå icke hvarföre Maria Magdalena skulle vara en annan quinna än den beryktade synderskan, hälst de äldre bibeltolkarena haft samma förmodan. Gerlach-Vensjoe* [*O. v. Gerlach och Th. Wensjoe: Förklaring över Nya Testamentets Heliga Skrifter.] menar, att evangelisterna af grannlagenhet icke nämnde synderskans namn, liksom för att skona hennes heder. Icke heller nämnes, när de 7 djeflarna blifvit utdrifna från Maria Magdalena. Men i alla fall, om också synderskan icke var Maria, så kunna vi ändå med anledning af 7-talet undersöka, hvilka dessa 7 djeflar voro, ty utan tvifvel finnas samma 7 djeflar i alla naturliga menniskor.

908. En quinna, hvars hufvudpassion är hordomsdjefvulen, måste ljuga för att icke blifva ansedd för hvad hon är, hon måste äfven kläda sig grann för att behaga, allt detta verkar hordomsdjefvulen och hedersdjefvulen gemensamt. Vreden är icke heller långt borta från en sådan quinna. Här hafva vi redan 4:ra djeflar namngifne. Gerigheten eller egennyttan yttrar sig derutinnan, att sådana quinnor äro fala för pengar eller annan grannlåt: der hafva vi den 5:te satan. Afvunden eller svartsjukan kan icke heller vara långt borta från en sådan quinna: der hafva vi den 6:te djefvulen och slutligen egenrättfärdigheten, som verkar starkast när samvetet blir väckt. Ehuru en allmän hora icke kan hysa den öfvertygelsen om sig sjelf, att hon är dygdig, anser hon dock sin odygd vara mindre än den är. Således hafva vi här 7 djeflar eller 7 passioner, som uppenbara sig på olika sätt hos olika personer. Hos den ena kan egenrättfärdigheten och ambitionen vara rådande, hos den andra gerigheten, hos den tredje hordomslustan, hos den fjerde afvunden, hos den femte vreden, men hvilken än af dessa 7 må vara en menniskas hufvudpassion, så följa de andra med.

909. De sju dödssynderna eller de 7 hufvudpassionerna äro följande: 1. egoism, 2. ambition, 3. egennytta, 4. hordomsdjefvulen, 5. vreden, 6. afvund, 7. lögnens ande. Af dessa äro egoism, ambition och egennytta djeflar af första rangen, emedan de under namn af »djeflar» behärska den naturliga menniskan ifrån lifvets början till lifvets slut. Vrede, afvund och lögn äro djeflar af andra rangen, emedan dessa äro de förras tjensteandar. Hordomsdjefvulen är en passion för sig, men den af tager med åldern. Vi måste nu i af seende på dessa passioners organer och verkningar hänvisa läsaren till de förra afdelningarne, i synnerhet Littera Q. Q. hvarest vi på fysiologiska grunder visat, att lefvern, är egoismens organ, mjelten ambitionens organ, magen egennyttans organ, födslodelarne hordomens organ, o.s.v.

910. För att göra passionernas verkan på organerna begripligare, måste vi här anföra ett exempel, som hvar och en kan känna och till följe af känslans vittnesbörd tro. När man på nykter mage tager sig en sup brännvin, verkar den hettande i magen och värmer hjertat. Detta är hvad man kan känna omedelbarligen eller sinnligen förnimma, men spritången verkar på alla organer både i det organiska och sensitiva lifvet. På hjertat har spritången den verkan, att menniskan blir »öppenhjertig». Mången uppenbarar hemligheter under ruset, hvilka han i nyktert tillstånd skulle hafva förtegat; derföre heter det att »vinet är ärligt». När vinet värmer hjertat, blir gammeladam »barmhärtig». När krögaren vill köpa renar af lappen, vill denne icke gerna aflåta sina renar i nyktert tillstånd, men när lappen blir upprymd af spiritus familiaris, då säljer han till underpris sina renar. Vill någon låna penningar af en gerigbuk, måste han först traktera honom eller bjuda på källaren.

911. Hvad har alkoholn för verkan på förståndet? Som den rusiga sjelf tycker, skärpes förståndet, han får ett »ljust hufvud». Men den nyktre åskådaren tycker, att den rusige är ett »dumhufvud». Men vinet verkar äfven på gallan. Mången hyser ett hemligt hat till sin nästa, men det kommer ut under ruset. De flesta slagsmål och dråp i brådskilnad ske i rusigt tillstånd. Det värsta är att brännvinet döfvar samvetet, det borttager den sorg, som är efter Guds sinne. Brännvinet har dock olika verkan på olika constitutioner: den, ena har »godt ölsinne», den andra har »elakt ölsinne». Den ena blir blödig och gudfruktig i fyllan, den andra blir ogudaktig i fyllan, den ena blir saktmodig, from och god i fyllan, den andra blir vildsint

och alldeles oregerlig i fyllan. Ynglingen blir kär, djerf och närgången, den fattiga blir rik, den svaga blir stark, en dummer Jöns blir i hast en stor tänkare och filosof. Så olika verkan har spriten på olika constitutioner.

912. Utan tvifvel beror det olika ölsinnet af de olika constitutionerna, kanske ock af de olika passioner, som för tillfället äro rådande. Men, spritångans verkan på förståndet, på inbillningskraften och de öfriga själsförmögenheterna bevisar, att främmande beståndsdelar inmängda i blodet, verka på nerverna och nervlifvet, så att till och med den filosofiska förnuftssjälen blir confunderad af spritångan. Detta bevisar, att förnuftssjälen ingalunda är så upphöjd öfver materien eller så sjelfständig och fri, att den icke kan nås af spritångan och andra »dunster», som uppstiga från passionsorganerna. Fysiologerna kunna synbarligen bevisa, att passionerna åstadkomma en förändring i blodets beståndsdelar genom de olikartade ämnen, som afsilas från passionsorganerna, så att den choleriska har »mycken galla i blodet». Den, som är kär, har »sperma» i blodet, och sålunda kunna vi begripa, huruledes spritångan kan verka på hjertat och förståndet, annorlunda än det gallblandade blodet, och detta åter annorlunda än det »spermatiska blodet». Det svarta blodet måste äfven hafva en annan verkan på hjernan än det röda blodet o.s.v. Vi måste rent ut tillstå, att de anatomiska och fysiologiska sanningarna kunna »vrida nacken af förnuftet och stinga ut ögonen på det odjuret», om den spiritualistiske filosofen icke vill taga skäl och reson af den forskande läkaren.

913. Såvida passionerna äro verkliga »magter och krafter» i det organiska lifvet, som kunna grundlägga sjukdomar och förorsaka döden (Descuret), så böra vi icke förakta djefvulens magt i menniskan, utan hellre frukta den såsom en »fatalisk magt», som kan verka så stora förändringar i verlden. Den infernaliska passionen, som bor i menniskans kött och blod, tyckes väl i första påseendet vara en »blind kraft», som förekommer under namn av »drift», instinct, temperament, passion, hvilket icke låter förena sig med begreppet om en »personlig djefvul», försedd med vilja och förstånd. Men långt ifrån, att vi med Martensen skulle inbilla oss, att »anden är viljans organ», måste vi antaga, att den »menskliga viljan är den onda andens organ» (465), hvarigenom passionen blir en personlig vilja, och djefvulen i menniskans kött

och blod blir en »personlig djefvul». Den blindt verkande kraften, driften, instincten, temperamentet, passionen blir genom den menskliga viljan en personlighet.

914. Kalla vi nu dessa »magter och krafter» för väsenden, som talade genom den besattes mun, som gingo ut från menniskan och gingo in i svinahjorden, som kastade menniskan än i elden, än i vattnet, som plågade den cananeiska quinnans dotter, och gingo ut från Maria Magdalena, så komma vi åter in i metafysiken och onthologin, hvilken är så benig, att senare tidens tänkare måste gå omkring metafysiken, som katten kring heta gröten. Icke är det heller vår mening, att bestämma dessa »andars» substantialitet, utan vi antaga endast deras »existens», likasom lifskraften eller lifsprincipen är ett »existentia sine essentia et sine substantia» (Littera N.), och då vi härmedels antaga dessa andars existens såsom en allmän, giltig sanning, så hafva vi en säker grund för vårt omdöme om dessa krafters verklighet. Vi kunna då med tillhjelp av känslans vittnesbörd undersöka passionernas verkan på den lefvande menniskan.

§. 914. Uti läran om djeflarne är Martensen oefterrättlig. Likasom han skenar ur skacklorna i logiken, så skenar han äfven ur skacklorna i metafysiken. Uti läran om personligheten (F.F.F.) hafva vi bevisat, att »idén icke är absolut förutsättningslös, att idén måste vara beroende af sin princip. Följakteligen måste idén alltid hafva sin grund uti ett något, som icke är idén sjelf, detta något, hvaruti idén har sin grund, kallas vanligen ande lif!! Men lifvet kan icke kallas för substans eller väsende, ehuru de flesta filosofer påstå, att anden = förnufts själen — eger substantialitet; men då vi på flere ställen i denna afhandling bevisat, att lifvet och förnufts själen eller anden utgöra en och samma grundkraft, så förlorar äfven anden sin substantialitet; men då lifvet icke desto mindre är verkligt, så måste äfven anden vara någonting verkligt ett existentia sine essentia et sine substantia, deraf följer: att alla andar äro verkliga existenser, och i denna mening kunna vi säga, att passionerna äro verkliga existenser, eller »lefvande andar». Och detta existential förhållande måste äfven tillämpas på djefvulen, som är någonting verkligt, ett lif, ett »existentia sine essentia et sine substantia». Men är han lif eller någonting lefvande, så är han icke blott och bart en idé eller ett tomt begrepp, utan ett lif, hvartill idén kan hänföras som predikat: det är »Idea vitalis» och således en

personlighet, hvilket »den kosmiska principen» icke är. Martensen talar om »den kosmiska principen» såsom någonting obestämt, hvilket endast genom menniskan förvandlas till personlighet, endast genom menniskan erhåller tillvaro; ett sådant påstående är rent af stridande emot Bibel författarenas och reformatorernas och de consequenta tänkarenas metafysiska begrepp, om en personlig djefvul, som eger självmedvetande och lifäfven utom menniskan. Ett metafysiskt existential förhållande, »idea vitalis» är nemligen icke ett tomt begrepp, som endast i den materiela verlden kan realiseras, och blifva något verkligt. En sådan lära kan lätteligen leda till den slags pantheism, som påstår, att Gud är i sin början en, blind naturkraft, som endast genom menniskan kan komma till sjelfmedvetande. Men Martensen har alldrig varit anfäktad af djefvulen, han har alldrig känt, att passionerna äro »magter och krafter» som icke äro utan grund eller utan lif. Och menniskans anda kan icke skapa en främmande anda, eller framkalla ett lif, innom sitt eget lif. Den som nekar onda andens personliga existens utom menniskan, måste slutligen antaga, att »menniskans egen ande var viljans organ» vid syndafallet: eller rättare: »viljan van den skapade andens organ». Det var menniskans egen ande som var djefvulen. Denna »identification» förekommer stundom i de väcktas medvetande: de tycka sig känna, att menniskan sjelf är en djefvul. Men metafysiken tvingar oss, att säga: stopp! fastän det heter: »vakten eder för eder egen anda!» så kunna vi dock icke tro, att menniskans egen anda är den onde anden: lika som vi också måste förneka den sattsen att arfsynden är en beståndsdel af menniskans substans. Men vi kunna icke heller antaga, att den onde är blott en egenskap hos menniskan. Då det heter: att »Satan gick in i Judas, att Legio gick ut af menniskan», så var detta ett metafysiskt begrepp, en föreställning om någonting verkligt som icke kunde vara en qualitet blott utan en verklig existens, en verklig ande. Och vid detta metafysiska begrepp måste vi hålla oss. Neka vi tillvaron af en verklig andeverld, så komma vi snart till förnekelsen af menniskans egen ande, såsom metafysisk existens. Vi behöfva derföre icke antaga en »pandaemonismus», eller djefvulens allestädes närvarelse, emedan hvarje barn har sin engel, så har ock hvarje menniska sin djefvul. Djeflarnas antal räcker nog till både för menniskor och svin; måste djefvulen ut ur några menniskor, så kryper han nog in i andra andeliga svin. Martensens påstående, »att det är menniskan, som gifver djefvulen tillvarelse», är alldeles

ometafysiskt, och saken hjelpes icke derigenom, att djefvulen är »en öfvermensklig princip, som genom menniskan förhjelpes till existens».* [*Martensen: Dogmatik § 104.] Det blir ändå bara ett sammelschurium, ett hocus pokus i metafysiken, som ingen consequent tänkare vågar göra. Sådant taskspeleri med »esse» och »non esse», strider alldeles emot apostlarnes metafysiska begrepp om ande verlden.

U.U. Egoismen eller Belzebub, djeflames öfverste. denna verldens furste.

915. Uppenbarar sig i menniskan under namn af »sjelfbibehållningsdrift» och vaknar med sjelfkänslan i moderlifvet före näringsdriften samt bibehåller sig med oförminskad styrka ända till lifvets slut. Egoismen är störst hos tjurar och står i sammanhang med lefvern, hvilken hos vildrenstjuren sväller kort före brunsten. Lefvern är också det första synliga organ i menniskan. Egoismen är störst under manbarhetsåldern (Bichat). Såsom drift betraktad verkar den jämt och utan afbrott på viljan, hvarest den uppenbarar sig som »egenvilja», den verkar på förståndet och kallas då »egensinne». Uti hjertat verkar den »egenkärlek», »högmod», uti samvetet »egenrättfärdighet», uti inbillningskraften »inbilskhet». Uti förnuftet uppväcker egoismen falska idéer om rätt och orätt, om godt och ondt.

916. Dessutom hafva magtbegäret hos de styrande och frihetsbegäret hos folket sin grund i egoismen. Den köttsliga friheten vill afskudda sig alla band, den hatar allt tvång, äfven det moraliska och, religiösa tvånget. Egoismen upväcker uti filosofens förnuft en idé om viljans frihet och uti viljan ett begär efter oberoende och frihet. När den skapade anden, hvars existens och »vara» beror af en högre magt vill vara oberoende af denna högre magt, då uppstår ett förhållande emellan verkan och orsak, emellan följd och grund, som upphäfver det ursprungliga förhållandet emellan dem. Verkan vill då vara utan orsak, och följden vill vara utan grund. Det som icke kan vara af egen kraft, vill vara af egen kraft. Det som icke kan vara oberoende af en högre magt, vill vara oberoende af en högre magt. Sådan är sjelfviskheten eller egoismen, hvars början är för oss obegriplig, vi kunna icke tänka oss egoismens motsats såsom grund för egoismen. Vi kunna icke tänka att den mo-

raliska nödvändigheten måste vara en orsak till den omoraliska nödvändigheten.

917. Egoismen uppenbarar sig hos barn såsom en böjelse att vara sjelf; dock är sjelfviskheten hos barnet icke nödvändigt fästad vid nervlifvet eller sjelfmedvetandet: till ex. »Ida vill ha mat», i stället för: Jag vill ha mat. Uti egensinne, egenvilja, olydnad, sjelfförtroende, ett förlitande på egen kraft, till ex. barnet vill äta sjelft, medan det ännu icke kan skilja mellan den högra handen och den venstra, det vill klifva opp på bord och stolar, och vill icke låta någon lyfta ner sig derifrån, det vill leka med elden, det vill hafva hvassa knifvar, det vill plaska i vatten, men vill icke låta föräldrarne affhålla sig från dessa lifsfarliga ting. Detta förlitande på egen kraft, utan egen kraft, är samma sjelfviskhet, som uppenbarar sig i filosofens stoicism och benägenhet för oberoende af all högre magt, hvilken han så gärna vill vara sjelf. Ehuruväl hans fysiska existens beror helt och hållet af en högre magt i organlifvets sver, vill han dock icke låta sin metafysiska och moraliska existens vara beroende af en högre magt, han vill i nervlifvets sver vara alldeles oberoende af den metafysiska nödvändigheten, och i moraliskt hänseende vill han vara alldeles oberoende af den moraliska nödvändigheten. Han vill realisera sin frihet genom egenrättfärdigheten.

918. Då egoismen uppenbarar sig hos menniskan, först såsom sjelfkänsla och sjelfbibehållningsdrift, så är det visserligen möjligt, att denna drift var af Skaparen gifven till helt andra ändamål, än hvartill denna drift i förening med synden nu drifver menniskan. Sjelfbibehållningsdriften drifver nu menniskan att uppehålla sitt jordiska lif på bekostnad af det andeliga lifvet. Det visste Satan ganska väl, när han sade: »skinn för skinn, och allt det menniskan hafver, det gifver hon för sitt lif», men han visste icke, att den troende Job kunde uppoffra sitt lif för sitt andeliga lif. »Den som älskar sitt lif, han skall mista det.» Sjelfbibehållningsdriften var ursprungligen nerlagd i menniskonaturen af Skaparen, och denna drift skulle drifva henne att bevara sitt andeliga lif. När egoismen vänder sig åt detta håll, då först blir menniskan stor och stark i andanom, hon blir envis i sin öfvertygelse och fast i sina grundsatser, hon blir egensinnig eller halsstarrig emot djefvulen och verlden, hon blir stursk och uppstudsig emot all djefvulsk magt, som vill beröfva henne hennes andeliga lif, (hvad gingen i ut i öknen att se?

En rör, som drifves hit och dit af vinden?) men derjämte låg och krypande för det Gudomliga Majestätet, ödmjuk inför alla, som stå öfver henne i andelig erfarenhet, mild och nedlåtande mot andeligen fattige, smältande i tårar vid den törnekrönte Konungens fötter. Med ett ord: alla oarter, som utmärka den naturliga egoismen, finner man äfven i den andeliga egoismen, med den skillnad blott, att den förra är vänd mot jorden, men den senare mot himmelen.

919. Likasom egoismen är den första passion, som vaknar hos menniskan under namn af sjelfbibehållningsdrift och sjelfkänsla, så är ock samma passion den svåraste att öfvervinna. Uti det väckta tillståndet omskapar sig denna djefvul till en ljusens engel och kallas då för »egenrättfärdighet», denna svartande drifver den väckta menniskan på den egna bättringens väg. Egenrättfärdigheten säger: »menskan för att himlen vinna måste blifva englars like». Men när lagen uppväckt i menniskan all begärelse, huru kan hon då blifva »englars like», hon känner sig då vara en »djefvul», men egenrättfärdigheten drifver henne att blifva en engel. Hon vill blifva helig och syndfri, innan hon vågar nalkas Försonaren. Men just genom denna sjelf tagna helighet går hon miste om försoningen. Guds lag fordrar hjertats fullkomliga renhet, men egenrättfärdigheten fordrar detsamma. Lagen är en tuktomästare till Christum, men egenrättfärdigheten är en tuktomästare från Christum.

920. Egoismens verkan är olika efter organernas beskaffenhet: annorlunda verkar den på hjertat, annorlunda på viljan, annorlunda på förståndet. Man måste först märka passionernas moraliska och sinnliga elementer. (211, 212) Uti hjertat uppenbarar sig egoismen såsom egenkärlek, och såvida modet hänföres till hjertat (»han har mod i bröstet inne»), så verkar egoismen »högmod», högdragenhet, stolthet, högfärd, den gör menniskan obarmhärtig och hårdhjertad. Uti samvetet uppväcker den egoistiska passioner, »egenrättfärdighet» eller en benägenhet att vara »rättfärdig», dygdig, helig och syndfri af egen kraft. Egenrättfärdigheten är egoismens moraliska element, och emedan samvetet är rättfärdighetens organ i menniskan, så säga vi med rätta, att samvetskrafvet i förening med egoismen förvandlas till egenrättfärdighet, som gör att menniskan vill vara sjelf rättfärdig och ansvarig för sina gärningar. Denna sträfvan att vilja vara rättfärdig är egoismens verkan på viljan i förening med

samvetskrafvets verkan på viljan. Samvetets verkan på viljan är »heliga begär», men egoismens verkan på viljan är »egenvilja». Alltså blir summan af samvetets och egoismens verkan på viljan en böjelse, en benägenhet, en sträfvan, ett begär att vara egenrättfärdig, sjelfhelig och sjelfgod och detta begär efter rättfärdighet och helighet kan den hedniska moralfilosofen icke anse för någonting ondt, emedan det uppenbarar sig uti hans medvetande såsom den »goda viljan sjelf, som alltid vill det goda och förnuftiga» (Martensen).

921. Men just denna sträfvan efter egenrättfärdighet och sjelfgjord helighet är efter syndafallet det största brott emot Försonaren och Rättfärdiggöraren, som vill rättfärdiggöra den orättfärdige och helga den ohelige, rena den orene, göra den brottslige skuldfri, icke efter den brottsliges egen helighet eller egenrättfärdighet, utan efter sin egen barmhärtighet och rättfärdighet. Den som sträfvar efter fullkomlighet i egenrättfärdighet och sjelfhelighet, han sträfvar rakt emot Försonarens vilja och afsikt med försoningen. Den brottslige vill då sjelf godtgöra sitt brott, syndarn vill sjelf afplana sin syndaskuld, det vill säga: han behöfver ingen nåd. Om en tjuf eller hora säger till sina föräldrar: Jag behöfver ingen nåd af Er, jag skall sjelf svara för mina gärningar, så såras föräldrahjerrat af denna egenrättfärdighet och af detta andeliga högmod mera än af sjelfva brottet, och likväl kan tjufvens eller horans förnuft icke begripa, huru och på hvad sätt han (hon) brutit emot föräldrarne. Ty tjufven eller horan tänker så: den vanära, som drabbar mig, kan icke drabba föräldrarne, de hafva ingen del i mitt brott. Och likväl visar oss den dagliga erfarenheten, att barnens vanära drabbar föräldrarne mest, emedan barnen sjelfva icke hafva hof att skämmas öfver sin förnedring. Alltså är egenrättfärdigheten den största synd emot Försonaren.

922. Likasom egoismen uppväcker egenvilja i viljan, så uppväcker den »egensinne» i sinnena jämte »envishet» i förståndet. »Magtbegär» är en följd af egoismen, detta begär uppenbarar sig i viljan, i synnerhet hos de magtegande, och historien visar, att egoismen, såsom magtbegär skyr intet brott, om det kan tjena som medel för denna passions tillfridsställande: blodfrändskapen är störst emellan föräldrar och barn, men för åtkommande af magten hafva barn mördat sina föräldrar, och föräldrar hafva mördat sina barn, derföre äro alla politiska magter afmålade i bibeln såsom

vädrar och getabockar, som stångas eller ock framställas de under bilden af beläten och vidunderliga djur, som stiga opp ur afgrunden. Egoismen visade sig störst uti Nebukadnesar, Alexander Magnus, romerska kejsarena Nero, Caligula m.fl. Uti påfvedömet har egoismen visat sina förfärliga draketänder både som politisk och andelig magt, med ett ord; egoismen är den grymmaste af alla djeflar, antingen den uppenbarar sig som tyranni, påfvedöme eller revolution, och det är nu svårt att säga uti hvilken skepnad egoismen eller Beelzebub har visat sig vara grymmast.

923. Ibland de lärde har egoismen uppenbarat sig som en falsk idé i förnuftet och såsom ett falskt begrepp i förståndet om rätt och orätt, om godt och ondt. Icke allenast i statsrätten utan äfven i naturrätten utgör egoismen en del af menniskans rättigheter. Enär egoismen genom båda sina elementer verkar på hjärnan, både genom nervernas reaction och genom det svarta blodet, så måste äfven förståndet och förnuftet förmörkas och förblindas af denna nedriga passion. Egoismen har uppenbarat sig icke allenast i stoicismen och fariseismen, utan äfven i de flesta filosofers systemer efter reformationen framstår egoismen såsom en hufvudpassion. Sjelfförgudningen hos Nebukadnesar, Alexander Magnus och de romerska kejsarena kunde komma af brist på kunskap om den sanna Guden. Att påfven föregav sig vara Kristi ståthållare på jorden, det var väl icke påfvens verkliga öfvertygelse. Men att äfven de största tänkare såsom Hegel kunnat förguda menskligheten och säga: Menskligheten är Kristus», det bevisar mer än allt annat, att förnuftet är fördjefladt.

924. Luthers utsago: »Jag är Kristus» är att betrakta som en sjelfförnekelse men icke som en sjelfförgudning. Då apostelen säger: »Kristus är i mig», så är äfven detta en sjelfförnekelse, ehuru Martensen påstår, att sjelfförnekelsen icke får sträcka sig ända därhän, att den menskliga sjelfständigheten går under i Gudsmedvetandet. Man får således icke säga: »praeter Deum nihil».* [* Martensen: Moralf. § 12 s.24 anm.] (Spi-noza). Uti detta uttryck: Gud är allt och menniskan intet, tyckes väl sjelfförnekelsen vara fullkomlig, men fritänkaren och förnekaren af all religion (Spinoza) har under denna skenbara tillintetgörelse alldeles icke förnekat sig sjelf, han har icke med detta ord: »praeter Deum nihil» förintat hvarken sin substantialitet (fysicae et metafysica), ej heller har han med detta ord förnekat sin personlighet. »Jaget» kan snart

blifva Gud sjelf i skarptänkarens inbillning och då heter det: »praeter me nihil»* [* D:o. Enligt Martensen är det Fichte och icke Leibnitz som yttrat detta. Utg. anm.] (Leibnitz) d.v.s. jag är allt och utom mig är intet. Här hörs det, som skulle den ena fritänkaren hafva gjort sig sjelf till ett intet, och den andra till allt. Men i fritänkarens skalle har egoismen många utvägar att skapa allt af intet, genom vissa tjufknep i tankarne kan fritänkaren ifrån att vara ett intet, blifva allt.

Anm. En klyftig räknemästare ville bevisa, att 2X2 var 5 och hade uti den matematiska deductionen nyttjat sådana tjufknep att matematices professorn måste arbeta i tre dagar, innan han kunde upptäcka knepet. När sådana tjufknep eller sofismer äro möjliga i matematiken, uti hvilken vetenskap förståndet måste tänka conseqvent efter matematiska lagar, så kunna många tjufknep eller sofismer vara möjliga uti den logiska deduktionen, hvarest förståndet icke kan bindas af matematiska bevis.

V.V. Ambitionen eller hedersdjefvulen, som ock kallas äregerighet.

925. Ambitionen, hvars organiska grund finns i mjelten (204), uppenbarar sig ibland djuren såsom en drift till täflan, ibland hästar, renar uti kapplöpning, ibland fåglar är denna drift till täflan ganska stor. Samma drift till täflan finner man hos barn ganska tidigt, till ex. att springa i kapp, hoppa i kapp eller brottas, hvarvid många redan i barndomen förderfva sin helsa. Ibland ungdomen är denna drift ganska stark. Mången yngling förarbetar sig endast på skryt, genom denna oförnuftiga täflan och blir derigenom hälsolös redan i medelåldern. Täflan i dans, i grannlåt och klädsel tillhör mera quinnokönet äfvensom täflan i skönhet eller behagsjuka, hvaremot samma drift till täflan uppenbarar sig hos det manliga könet uti byggnader, yttre ståt och prakt, arbetande och körande i kapp, brottande, kapplöpning, o.s.v. Täflan i konster och vetenskaper, i krigiska bragder, är en yttring av samma drift. Man äter i kapp, man dricker i kapp. Mången har genom denna täflan i ätande och drickande ådragit sig en hastig död. Häraf är klart att hedersdjefvulen är en mandråpare.

926. Det låter visserligen otroligt, att djefvulen dräper menniskan

omedelbarligen, utan yttre medel, men historien talar ofta om sådana händelser, till ex. den eller den generalen föll i onåd och dog af »chagrin», det vill säga: ambitionen eller hedersdjefvulen dräp honom. Fysiologen kan här med tillhjelp af anatomin och fysiologin bevisa, att passionen förorsakade en stockning i organerna, det var en sjukdom, som ingen annan än djefvulen hade förorsakat. Deraf kan man sluta, att djefvulen är någonting verkligt, en verklig kraft, som griper djupt in i det organiska lifvet. När djefvulen icke får sin vilja fram, då plågar han menniskan till döds. Anm. Att menniskan kan dö af lutter ambition är en oemotsäglig sanning. Utom de historiska bevisen hafva vi många anatomiska och fysiologiska bevis. (Se Descuret om passionerna). Det finns äfven exempel, som bevisa att ambitionen kan döda djur. Se Nilssons Fauna i historien om näktergalen, som dog af ambition.* [* S. Nilsson: Skandinavisk Fauna, Bd I, II Foglarne s. 280 f.]

927. Ambitionen har fått en viss moralisk anstrykning: den kallas »heder», hederskänsla», »ära», beröm, anseende, reputation, ja till och med »aktning» o.s.v. Men huru hederlig ambitionen än må vara, kan det likväl sättas i fråga, huruvida den ena satan kan vara mera aktningsvärd än den andra. Såsom ädelt (moraliskt) motiv till menniskans handlingar duger den icke. Moralfilosoferna påstå nästan allmänt, att ambitionen icke är något ädelt motiv till menniskans handlingar, ehuru den bevarar mången dygdig hora från hordomssynd. Ännu mindre kan ambitionen gälla inför Gud, som fordrar kärlek, lydnad och tro. »Huru kunnen i gifva Gudi äran, som tagen pris af hvarandra inbördes?» Enligt Bibelns lära är kärleken det enda rätta motivet till menniskans handlingar och därnäst vördnaden för Gud (gudsfruktan), men dessa passioner äro genom syndafallet undertryckta af de nedriga passionerna, och derföre måste Luther sätta tron såsom motiv för menniskans handlingar; således duger icke ambitionen till motiv till menniskans handlingar.

928. Ambitionen är störst ibland militärer och minst ibland bönder. Den har störtat mången stor man i förderfvet. Kärleken till lifvet är i allmänhet djupt inrotad i människonaturen, men äfven denna känsla öfverröstas af ambitionen, som drifver menniskan att kasta sig i den ögonskenligaste lifsfara, till ex.: i dueller. Att dö för äran har i alla tider varit ansedt för någonting stort och ädelt, men månne den, som dör för äran, vara i moraliskt afseende bättre än den

gerige, som dör for guldklimpen? Huru mången är det icke, som ruinerar sig för denna passion. Man vill vara hederlig och lefva efter sitt stånd, d.v.s. öfver sina tillgångar. För att tillfridsställa denna passion måste mången låna pengar af andra utan att kunna betala. Ambitionen är en sådan drift, som drifver mången till de nedrigaste handlingar, mord, lögn, bedrägeri, sjelfmord. Mången skinnar den fattiga in på bara benen för att få supa opp förtjensten i lag med sina vänner.

929. Ambitionen tvingar horan att mörda sitt eget barn. Det ges nästan ingen så låg och nedrig handling, hvartill ambitionen icke kan, tvinga den, som deraf är behärskad. Likväl har äfven denna infernaliska passion kunnat omskapa sig till en ljusens engel. Ambitionens moraliska element kallas för ära, heder, vördnad, aktning, beundran, som man hyser för en ärans man, en aktad och vördad man. Det är ett omdöme om en annans moraliska karaktär. Men som menniskans moraliska värde är af noll och intet värde inför den Allvetande, så säger Frälsaren: »huru kunnen I gifva Gudi ärone, som tagen pris af hvar annan inbördes?» Huru kunnen I hysa aktning, vördnad och beundran för den enda aktnings- och vördnadsvärde, när I fordren sjelfve den aktning af andra, som allena tillkommer Gud?

930. Vi veta ganska väl hvaruti verldens ära består, och för hvilken verlden hyser aktning, vördnad och beundran. Det är icke egentligen de stora männens moraliska karaktär, som man aktar och ärar, utan det är snillet, talangen, konsten, lärdomen, tapperheten, m.m. som verlden beundrar. På detta vis kan en hora, en spetsbof, vinna den blinda hopens aktning, om hon blott förstår att dölja sin nedriga karaktär eller gifva den en moralisk anstrykning.

931. Ehuru ambitionens moraliska element, aktning, vördnad, tillgifvenhet, något nedstämmer verkan af det sinliga, som är äregerighet, fåfänga, flärd, börds-, stånds-och kastskilnader m.m., så att en aktad bonde kan anses för lika hederlig och aktningsvärd som en fåfäng grefvinna, visar sig likväl ambitionen under alla sina hederliga och moraliska former vara en dödsfiende till den sanna kristendomen. Hedersdjefvulen uppväcker i viljan ett begär att vilja vara ansedd för rättfärdig, att vilja vara ansedd för icke brottslig. Det är således denna djefvul, som tvingar den brottslige att förneka sitt brott, ehuru sanningens ande fordrar en uppriktig

syndabekännelse. Egenrättfärdigheten uppväcker i viljan ett begär att vara rättfärdig, »esse quam videri bonus maluit», men ambitionen uppväcker i viljan ett begär att synas rättfärdig, »videri bonus maluit quam esse». Detta begär efter den falska äran är ett ibland de största hindren för kristendomen. Det fordras en sträng tuktan af sanningens anda, innan syndaren kan förmås till en uppriktig syndabekännelse.

932. Luther skaffade väl bort öronbigten, men den står ännu kvar i kyrkolagen under namn af hemlig syndabekännelse, oaktadt den verldsliga lagen fordrar den uppenbara syndabekännelsen af brottslingen. Domarens bemödande går just derpå ut att förmå brottslingen till en uppriktig bekännelse. Hvarföre har man då uti kyrkolagen lemnat hedersdjefvulen större rättigheter, så att syndaren till och med har rättighet att emottaga försäkran om syndernas förlåtelse på den hemliga bekännelsen, ehuru han ännu är i djefvulens våld, och stadd uti upsåtelig synd. Han har visst icke afsagt sig djefvulen och allt hans väsende, då han icke vill bekänna sina synder uppenbarligen, utan hemligen för presten, som är vid lifsstraff förbuden, att dölja brottet, ehuru sanningen fordrar att brottet skall uppenbart varda i nådatiden, då det i alla fall måste uppenbart varda i evigheten. Allmänna lagen är i detta fall närmare den eviga rättvisans fordringar, då den stadgar att den, som döljer en annans brott, han är delaktig deruti. Men enligt kyrkolagen är presten ålagd att dölja en annans brott. Detta är ingen consequens i lagstiftningen.

933. Hedersdjefvulen vill icke allenast öfverskyla sitt eget brott utan äfven andras brott, i det en kristen måste hafva mycken strid med sin såkallade hederskänsla, innan han kan, tvingas af sanningens ande att vittna om sanningen. Världen menar, att hvarje kristen är skyldig att öfverskyla andras fel, men denna lära är stridande emot profeternas, Johannes döparens, Frälsarens och apostlarnas förfarande, som gick derpå ut att straffa verlden för synd. Esai. 58: 1. Johannes döparen fordrade en uppenbar syndabekännelse af dem, som döptes, Math. 3: 6 »med syndabekännelsen fritt och öppet uttalad». Fjellstedt Bibelförkl. Det var således icke någon hemlig bekännelse eller »öronbikt», utan en uppenbar syndabekännelse, hvarest hvar och en uppenbarligen bekände de synder, som han hade begått. Frälsaren uppenbarade fariséernas skötesynder. Hvarföre öfverskylde han dem icke?

Hedersdjefvulen fordrar ju, att en kristen bör öfverskyla en annans synder och skona nästans ära, tänka och tala godt om sin nästa. Ja, så göra tjuvar, som äro i kompani, och så göra horkonor och horbockar, som äro delaktiga i samma hordomssynd, de öfverskyla hvarandras fel, men sanningen fordrar, att synderna skola uppenbaras, och brottet skall icke döljas.

934. Att blifva ärelös inför Gud och sitt eget samvete går väl an för den väckte, ty Gud har ögon som »eldslågor», för hvars genomträngande blick ingenting kan vara fördoldt, men att blifva ärelös inför verlden och alla djeflar, det kostar på gammeladam alldeles förskräckligt, hvaraf man kan finna, huru förskräcklig djefvulens magt i menniskan är. Det finns knappt någon väckt menniska, som vågar uptäcka alla sina hjertans hemligheter för någon, men så snart den väckta får smaka en droppe af nåden och försoningen, då förlorar hon all heder och ära, all aktning för sig sjelf. Hon breder ut sitt hjerta som en duk och låter var och en som vill läsa hans hemligheter. Då skäms icke den blygsamma jungfrun att kallas för »dygdig hora», emedan hon genom nåden fått igen sin rätta ära. Kristi smälek är då hennes ära. O! under!, ropade en benådad quinna i den himmelska förtjusningens ögonblick. »Af djefvulens hora har blifvit en Kristi brud.»

935. När verlden talar om den falska ambitionen, så menas dermed vanligast ett begär att i utvärtes måtto visa sig hederlig och anständig för verlden, uti bjudningar, grannlåt och högfärd i klädsel, hvilken galenskap mer och mer tager öfverhand ibland allmogen, som vill härma efter ståndspersonernas dårskaper, hvarigenom också mången ruinerar sig. Men verlden kan icke begripa, att den falska ambitionen sträcker sig ända till öronbigten och den hemliga syndabekännelsen, som kommit in i kyrkolagen. En förnedrad varelse har egentligen ingen ära att förlora, om han annars känner huru djupt han är fallen. Men egenrättfärdigheten och den falska ambitionen uppväcka i förnuftet en falsk idé och i förståndet ett falskt begrepp om vårt höga menniskovärde, som inför Gud ingenting annat är än en tom inbillning. En hora, som icke har hof att skämmas öfver sin förnedring, hånar föräldrahjertats ömaste känslor. Om föräldrarne hafva den öfvertygelsen, att hon har förlorat sin ära, men horan icke dessto mindre har den öfvertygelsen, att hon har sin ära i behåll, då måste ju föräldrarne högeligen beklaga en sådan varelses andliga blindhet, som icke em gång har

medvetande af sin förnedring. Just så står det nu till med den förnedrade och vanärade menskligheten, som inbillar sig ega ett menniskovärde, ehuru den längesedan genom fallet förlorat sitt menniskovärde. Ja, hela menskligheten har genom laster och brott förlorat sitt menniskovärde. Menniskan har längesedan blifvit ärelös inför Gud, inför den gudomliga lagen, och den ära, som filosofen ännu vill tillerkänna menniskan inför verlden, den har hon fått af Satan, »den falska ambitionen».

W.W. Egennyttan, gerigheten.

936. Gerigheten är den tredje djefvulen af första rangen, som behärskar den naturliga menniskan. Den uppenbarar sig hos barnet strax efter födelsen, såsom begär efter mat, och kallas i första stadium af sin utveckling för »näringsdrift». Vi hafva på fysiologiska grunder antagit, att denna drift har sin grund i matsmältningsorganerna (205), ehuru filosofen icke kan antaga, att drifterna hafva sin grund i det organiska lifvet. Näringsdriften finns i hela djurriket, hos mullvaden och några andra till samma djurklass hörande arter uppväcker den ett begär att samla ett förråd för framtiden. Detta begär är störst hos menniskan. I ungdomen är dock gerigheten till en del undertryckt af andra passioner, men framträder under manbarhetsåldern under namn af »spatsamhet», urartar till niskhet och snålhet hos sådana personer, uti hvilka gerighetens moraliska element har öfvervigten. Hos andra uppenbarar sig samma drift under namn af frosseri, svalg och dryckenskap, kräselighet, m.m. Uti sådana personer har gerighetens sinliga element öfvervigten. (212).

937. Hos menniskan tilltager gerigheten med åldern, hvilket utan tvifvel har sin grund i matsmältningsorganerna. »En gerigbuk» är ett ord, som tillkännagifver, att gerigheten kommer ifrån »buken». Det kan väl icke apodictice bevisas, att gerigheten har sin subjektiva grund i magen och småtarmarna, ty vi kunna icke precis känna detta, likasom vi känna, att vreden kommer ifrån hjertat, men det kan icke heller bevisas, att gerigheten är ett förståndsbegär, ty uti en gerigbuk, som står på grafvens brädd, borde förståndets beräkningar gå derpå ut, att samla oförgängliga skatter för den gränslösa framtiden, då han ganska väl vet, att han icke kan

begagna de jordiska skatterna i evigheten. Och likväl samlar han dessa jordiska skatter med en omtanke, som om han tänkte lefva i tusende år. Mången gammal gerigbuk är så snål, att han icke näns äta, ehuru han icke har några arfvingar.

938. En sådan gerighet går öfver förståndets vanliga beräkningar och visar, att det är en drift, som ingalunda kan hafva sin grund i förståndet, ehuru driften uppväcker i viljan ett begär och i förnuftet en »fix idé» och i förståndet en beräkning, som går ut bara på att samla mer och mer utan afsigt och utan ändamål. Denna drift är således hos den gamla gerigbuken en »blind satan och en dum satan», som icke har något visst mål för sin sträfvan: han är gerig för gerighetens skull, och här sväfvar viljan återigen »utan ändamål öfvev alla motivet». I psychiskt hänseende kan en sådan blind och ändamålslös drift icke förklaras, men taga vi fysiologin till hjelp, så kunna vi någorlunda klart begripa hvarföre en del gamla personer äta beständigt, utan att någon mat stoppar, emedan de äro beständigt hungriga; andra åter äro så snåla, att de icke näns äta. Det förra kommer deraf, att gerighetens sinliga element har öfvervigten, men hos de senare har gerighetens moraliska element öfvervigten. Gerigheten är i andligt afseende liksom buken i lekamligt afseende. Liksom buken samlar all mat, och kan ändå ingenting behålla för egen del, så samlar den geriga allting, och kan eller får ingenting behålla för egen del.

939. Det kan väl icke fysiologice bevisas, att magsaften hos en del gamla personer ingår i blodet och detta är orsaken till deras öfverdrifna snålhet, dock måste man antaga en organisk grund för den omåttliga hungern hos somliga; visst måste man äfven antaga en organisk grund för det motsatta, och någon annan rimlig orsak till de gamlas gerighet kan man omöjligen finna i viljan och förståndet. Man kan visserligen begripa, att gerigheten motverkas af den starkare könsdriften i ungdomen, och af egoismen samt ärelystnaden i mannaåldern, men driftens olika yttring hos olika personer af samma ålder kan icke på annat sätt förklaras än genom antagandet af en organisk grund, likasom olika ölsinne hos olika personer utan allt tvifvel har sin grund i de olika constitutionerna, ingalunda i viljan och förståndet. »Den moraliska källan»* [* Descuret: a.a. s. 418 f.] till gerigheten hos Descuret skulle egentligen vara den metafysiska, som borde sökas i förnuftet, förståndet eller viljan, men en sådan metafysisk orsak till gerigheten

finns icke. Likasom könsdriften har en organisk men ingalunda metafysisk grund, så hafva alla passioner en organisk grund, hvaraf verkan kommer till förnuftet och viljan. Endast på detta sätt kunna vi komma till en klarare insikt i menniskans väsende.

940. Om vi icke alltför mycket bedraga oss, så har äfven tjufnadsbegäret sin subjektiva grund i matsmältningsorganerna. Det är en egen art af egennytta. Tjufven börjar såsom barn att stjäla en matbit eller sockerbit eller något annat föremål för gomen eller magen, som smakar läckert, dernäst tillgripes en slant eller en tolfshilling, hvarmed den unge tjufven köper sig en pepparkaka eller dyl. Häruti finner man rätta orsaken hvarföre fattigdomen alstrar så många tjufvar. Rika mans barn hafva ingen nöd att stjäla. Derföre är det proportionsvis färre tjufvar ibland de rika. Ibland ståndspersoner är dessutom ambitionen så stor, att de för all del i verlden måste bevara sina barn för denna last. Tartuff, Lassemaja och några andra ryktbara stortjufvar göra härifrån ett undantag; hos sådana individer har tjufnadsdriften redan i moderlifvet fått sina utbildade organer.

941. Ehuru vi söka den organiska grunden för tjufnadsbegäret i matsmältningsorganerna, vilja vi derföre icke bestrida Gallens »tjuforganer» i hjernan. Då nämligen nervlifvets organer äro skapade af det organiska lifvet, så måste det finnas en bestämd proportion emellan susceptionsorganet i kroppen och receptionsorganet i hjernan. Mot hvarje rotfiber svarar en gren på stammen, mot långa ben svarar en lång hals, den som har stark könsdrift, har också förmåga att tillfridsställa densamma, en storätare har också förmåga att smälta maten. Denna proportionerlighet emellan perceptionsorganet i hjernan och susceptionsorganet i kroppen skall troligen blifva bekräftad av anatomin. Tjuforganet i hjernan är för åskådningen, som upväcker passionen i organlifvet, och denna upväcker begäret i viljan, såvida blotta föremålets intryck på tjuforganet icke lärer kunna verka objective på viljan, i hvilket fall vi skulle vara nödsakade att antaga en objectiv vilja, det vill säga: Idén skulle då nödvändigt uppväcka ett begär i viljan, utan intresse, utan passion. Men vi hafva redan förut visat, att det är passionen, som uppväcker begäret, idén och begreppet, sedan åskådningen upväckt passionen. Men inbillningen är också en åskådning, som kan upväcka verksamhet i passionsorganerna.

942. Ehuru vi antagit att den slags näringsdrift, som uppenbarar sig under namn af tjufnadsbegär i viljan, har sin organiska grund i matsmältningsorganerna, kunna vi derföre icke precis bestämma att »våmmen» är detta organ, det kan ju möjligtvis vara »mångfållen» eller »småtarmarne». Vi kunna icke känna de olika grader af »såg»- eller matsmältningsoperationer, som försiggå uti våra inelfvor; men vi inse lätteligen, att om vi kunde känna huru maten smältes uti hvarje särskildt organ, skulle denna känsla vara olika för våmmen och olika i mångfållen, o.s.v. Men ehuru vi för vanans skull icke äro i stånd att urskilja dessa känslor, kunna likväl olika begär upväckas, allt efter som organerna äro olika utbildade hos olika personer. Med ett ord: då hvarje passion måste hafva sin organiska grund i organlifvets sver, och sitt perceptionsorgan i nervlifvets sver, så kunna vi icke neka, att »tjuforganer» finnas uti hjernan, hvilka hafva sina motsvarande susceptionsorgan i magen, alldenstund tjufarten är en egen »näringsdrift», som hos barnet upväcker ett begär att stoppa allting i mun.

943. Värre blir det för filosofen att söka rätt på tjuforganerna i förnuftssjälen. Månne icke tjufnadsbegäret vara ett förståndsbegär? Mången tjuf arbetar med förståndet för att slippa lös ur kurran, äfvenså funderar han med förståndet huru han kan verkställa stölden. Måhända menar filosofen, att tjufnadsbegäret icke bestämmer tjufvens karaktär, om tjufven har en moralisk vilja, som bestämmer sig för ärlighet. I thy fall är han en »ärlig tjuf». Det kommer då endast derpå an, hvilkendera delen af tjufvens personlighet, — organlifvet eller nervlifvet, — utgör tjufvens verkliga personlighet. Vi antaga nemligen att tjufven, genom egenrättfärdighetens drift, icke tillegnar sig egenviljan såsom sin egen väsendtliga vilja. Men då bör också tjufven bevisa att tjufviljan icke är hans vilja. Vårt påstående är att tjufven är en tjuf, så länge han har en tjufvilja, eller ett begär att stjäla.

944. Tjufarten uppenbarar sig redan hos barn, som äro födde af tjufvar. De kunna icke se ärligt folk i synen; man finner hos dem en viss korssynthet, som utmärker alla tjufvar, denna korssynthet är ett medvetande af deras egen dubbelhet, uti utvärtes måtto ärliga, uti invärtes måtto oärliga. Det är ambitionen, som gör tjufven ärlig inför världen. Ambitionen uppväcker vrede, om någon beskyller honom för tjuf, ty han är mycket mon om sitt goda namn och rykte, likasom den dygdiga horan; både tjufven och horan har man

sett gråta bittra tårar för sin kränkta ära, men det är krokodiltårar.

945. Den »ärliga tjufven» gör hvar man rätt uti handel och vandel, men tar dugtigt betalt för sitt besvär och för sina varor. Allt hvad han kan taga från sin nästa under sken af lag och rätt, det är för honom ingen synd. Men en bedragare vill han icke vara, ty egenrättfärdigheten och ambitionen är så stor att han icke allenast vill vara ansedd för ärlig karl, utan han, vill till och med vara ärlig. Men då han tar ut sina rättigheter med stränghet af den fattige, så märker han icke att gerigheten har döfvat hans samvete, och dödat barmhärtigheten. En del låter bli att stjäla, emedan hedern förbjuder honom, men i det stället lånar han, eller tar på credit, utan att betala, han bedrager här och där hvar han kan komma åt. Allt detta uträttar gerigheten.

946. Gerigheten är icke den minsta »pålen i köttet», när den kommer i strid med en moralisk passion. Man märker snart, att gerigheten är en rådande passion ibland alla samhällsklasser, men i synnerhet ibland bönder, som icke hafva någon ära att förlora. Äfven i statsrätten har egennyttan gjort sig gällande som statsmaxim, ehuru äfven nationerna visa någon olikhet i karaktären. Egoismen tyckes vara störst i Ryssland, egennyttan i England och ambitionen i Frankrike. När dessa djeflar komma i strid med hvarandra, då måste andra små djeflar krypa ihop.

947. Vi hafva fått en aning derom att närings driften icke var gifven endast för att fylla buken, utan för vida högre ändamål. Man har observerat, att de väckta känna ett »såg» eller en, hunger och törst efter rättfärdigheten, och det »gudomliga ordets mjölk», hvarom vår Frälsare säger: »menniskan lefver icke allenast af bröd, utan af hvart och ett ord, som går af Guds mun». Denna känsla är ganska besynnerlig och alldeles oförklarlig, kanske till och med otrolig för den naturliga menniskan, men det är en veritabel sanning, att den andeliga hungern uppenbarar sig som ett såg, som ingen naturlig spis kan betaga. Om icke alla våra drifter vore förderfvade af djefvulen, skulle den andeliga hungern motväga den lekamliga, såsom mången väckt har fått erfara.

X.X. Vrede, hämngerighet och hat.

948. Lika som gallan är quintessensen af det svarta blodet, så är äfven vreden quintessensen af egoismen. Hos vildrenstjuren och andra tjurar är egoismens organ, lefvern, både till vigt och volym ansenligare under brunsten än annars, hvilket förhållande fysiologerna böra förklara. Med det egoistiska organets större verksamhet står också den egoistiska passionen i nära samband, hvilket man kan observera hos vildrenstjuren och andra tjurar, hvilka man kan betrakta som egoismens typer. Bockar, rentjurar och andra tjurar, hvilkas parningstid infaller på en viss tid af året, måste slagtas före brunsten, emedan deras kött under brunsten har fått en från smak af den myckna galla, som utgjuter sig och absorberas af blodet. Af samma anledning förbjudes mödrar och ammor att gifva barnen dia kort efter ett anfall af vrede, emedan gallan är ett gift, som under paroxysmen utgjutes i större mängd, och förgiftar både blodet och modersmjölken.

949. Till följe af känslans vittnesbörd, som äfven bekräftas af fysiologiska observationer, måste man anse gallan såsom vredens organ. När menniskan blir ond, utgjutes en större mängd galla i magen; och såsom bevis härpå kunna anföras flere exempel. När Gustaf den IV Adolf blef gripen, fick han gallblandade upkastningar af harm. Vi hafva äfven sett en man, som fick gallblandade upkastningar af hastigt påkommande svartsjuka. När den i magen utgjutna gallan icke i hast bortskaffas genom upkastningar, absorberas den af blodet, eller går in i blodmassan och verkar retande på hjertats fibrer, och sedan upkommer en dåsighet, olust eller förslappning i nervsystemet, som visar sig efter paroxysmen, deraf talesättet, »upväcka ond blod», eller »qväljas af harm» upkommit. Hvad Bichat anmärker om sinnena, att de äro »passionernas ledare»* [* Bichat: a.a. s. 22.], har såtillvida sin fullkomliga tillämpning, som det är den retande åskådningen, som upväcker det onda blodet, måhända genom den sympathetiska nerven. Efter denna öfverretning upkommer verkeligen »qual och hjerteångest» i hjertat eller »ondt samvete» i det subjectiva medvetandets organ.

950. Emedan alla passioner hänföra sig till egoismen såsom till en »djeflarnas öfverste», hvaraf de andra djeflarna äro i mer eller mindre grad beroende, så kan äfven vreden betraktas som en

tjensteande, som väl närmast är beroende af egoismen, (till ex. en arg oxe skulle icke kunna så lätt upretas, om han icke vore en stor egoist och vildrenstjuren visar mycken vrede under brunsten, men annars icke.) men kan likväl upväckas af ambition, af egennytta, af hordomsdjefvulen, m.fl. Vreden är således en »tjensteande» åt de andra djeflarne och kan derföre betraktas som en djefvul af andra rangen, emedan han icke såsom djeflarne af första rangen är i beständig verksamhet; det är en periodisk passion, som verkar genom blodet på hjertat och hjernan, och det är svårt att säga, huruvida denna passion verkar genom nerver på hjernan. Den beror för öfrigt af temperamentet och constitutionen, eller rättare utgör vreden en bestämmande magt i temperamentet. (Littera T.)

951. Det är visst icke roligt eller behagligt att vara upretad, ty uti det upretade tillståndet föröfvar menniskan sådana gärningar, som hon får bittert ångra. Väl säger den naturliga menniskan: »Jag rår icke för min hetta», men att menniskan verkligen står i ett moraliskt ansvar för sin hetta, det bevisar den förslappning i nervsystemet, eller den ledsnad och det onda samvete, som plägar följa på en sådan öfverretning. Man har sett menniskor, som efter en paroxysm af vrede verkeligen känna sig illamående, en del måste jemra sig af samvetsqual och hjerteångest, som upkommer af den onaturliga öfverretningen. Med den negativa friheten i viljan, som är positiv i nervlifvets sver, kan ingen säga, att hon icke rår för sin hetta, så snart passionen utbryter till gerning; det finns ingen psychisk, metafysisk eller moralisk grund, hvarföre ett mord i brådskilnad skulle anses mindre straffvärdt än det, som skett med berådt mod.

952. Man har förmodligen utgått från den omotiverade öfvertygelsen, att en menniska i upretadt tillstånd icke är vid sina sinnen, icke är i besittning af förnuftets rätta bruk. Men om hon icke har tid att betänka sig i öfverilningens ögonblick, så har hon dock god tid att tänka förut, hvilken fiende hon har mest att frukta för, och hvilken djefvul oftast öfverraskar. Descuret har visat, huru en menniska af fruktan för döden kunde strida emot och öfvervinna sin hetta, men detta skedde icke genom viljans magt allena, utan en annan passion, fruktan för döden, kom viljan till hjelp. När menniskan vet för hvilken djefvul hon bör frukta mest, så är det hennes egen skuld, om hon kastar sig i armarna på denna fiende genom den djefvulska passionens utbrott till handling och gärning.

953. Vreden är ingen hemlig passion, äfven den mest sorglöse kan känna vreden. Men den som känner sin lättretlighet, och icke i tid tager sig till vara för denna fiende till hennes själslugn, hon är i sanning mera brottslig än den som behärskas af en hemlig passion, som drifver menniskan att göra ondt, utan att hon vet af det sjelf. Men den naturliga menniskan känner icke, att vreden är en fiende, som hon borde frukta, förr än denna fiende öfverrumplar henne. När hon gör något galet i sin hetta, då först får hon ångra sig efteråt, men då är det för sent. Emedan den naturliga menniskan icke vakar och strider emot sina andeliga fiender, måste hon stundom lida oskyldigt för sin hetta, men denna djefvul tager lika litet skulden på sig, som andra djeflar. Ty om också egenkärleken narrar den hetlefrade att urskulda sig och säga: »Jag rår icke för min hetta», säger likväl samvetet: »du är sjelf skulden», ty djefvulen är en sådan person, som icke har vilja och förstånd (enligt rationalistens demonlära).

954. Vreden är en brusande djefvul: när han förvandlar sig till en ljusens engel, uppenbarar han sig som en »sanningens tolk» med anspråk på undergifvenhet och lydnad, som han fordrar af andra, och går icke af för hackor. När vreden förvandlar brodermördarens hy, då kan synden icke vara fördold. »Han var af begynnelsen en mandråpare», men lemnar oftast ånger och ledsnad efter sig, emedan han begår många dumheter i sin hetta. Men såvida han lemnar ånger och samvetsqval efter sig, så är han icke den värsta af alla djeflar, ehuru mycket befläckad af blodviten. Vreden blir efteråt bestraffad af ambitionen, egenrättfärdigheten och egennyttan, emedan han narrar så mången att förgå sig i hettan, och detta tycka de andra djeflarna icke om, men genom denna bestraffning af egenrättfärdigheten och ambitionen får också Guds ande tillfälle att verka en sann ånger hos mången, som just derigenom blifvit väckt.

955. Det lömska hatet är en art af vrede och anses för vida nedrigare än den utbrytande vreden, så dömer åtminstone verlden om dessa passioner, under förebärande, att menniskan icke rår för sin hetta, men till hatet skulle hon vara sjelf skulden. Vi tro icke, att någondera af dessa djeflar lyda under menniskans vilja, men så mycket inse vi, att hade Kain lydt Guds röst i samvetet och börjat strida emot synden, så hade intet brodermord skett. Hatet är en mindre grad af vrede, en hemlig utsilning af gallan, och ehuru hatet liksom

vreden hörer till de periodiska passionerna, kan det likväl vara långvarigt: det kan vara i hela menniskans lifstid, och sjelfva döden kan icke utsläcka ett dödeligt hat, så framt icke försoning mellan kommer, eller passionen blir på annat sätt tillf ridsställd. Men likasom retelse till vrede icke står i menniskans magt att förhindra, så kan menniskan icke uti sitt naturliga tillstånd öfvervinna hatet med sin viljas magt, utan hatet varar till dess någon omständighet inträffar, som uphäfver denna passion.

956. Det andeliga hatet är också en art af vrede, som står i egenrättfärdighetens tjenst och får deraf sin vackra färg. Det andeliga hatet uppenbarar sig i de öfversta presternas, de skriftlärdes och fariséernas medvetande såsom ett samvetskraf, som en helig pligt att utrota det Jesu-nazareniska partiet med den andliga och verdsliga lagens magt. Detta är den tredje djevulen, som kan omskapa sig till en ljusens engel, NB. för verlden. Man skulle tycka, att det är sjelfva rättvisan, som sitter till doms på inquisitionens domstol; men det är i sjelfva verket ingenting annat än det andeliga hatet till kristendomen, hvilket hat uti den väckte Luthers medvetande uppenbarade sig som en »fienskap emot Gud». Denna fiendskap till Gud är för verlden alldeles förborgad, men den som, har ett väckt samvete, får ofta nog känna sin fiendskap till Gud, och sitt andeliga hat till de kristna, ehuru den döda tron påstår, att menniskan icke kan vara så i grund förderfvad, att hon hyser hat till sin egen Skapare, och likväl har mången likt Luther fått erfara detsamma. Paulus har efter sin omvändelse fått den uplysningen, att han i sitt oomvända tillstånd hade varit en fiende till Gud. 1 Tim. 1: 13.

957. Det andeliga hatet har visat sina draketänder uti religionsförföljelserna, allt ifrån den första storinquisitorn Kain intill den sista. Profeterna förföljdes, de kristna förföljdes, af judar, hedningar och påfvar, och den protestantiska kyrkan har också lemnat märken efter sina draketänder både i England, Tyskland och förnämligast i Sverrige. Den »orthodoxa gallans intryck på hjernan» har till den grad förblindat förnuftet hos de lärde inquisitorerna, att de grymmaste mordgärningar blifvit för dem en helig pligt, att utrota kättare, »de trodde sig göra Gudi en tjenst dermed.» Ehuru det sunda förnuftet icke innehåller en enda idé om autodafeér eller andra grymheter emot olika tänkande i religionen, som icke kränka någon af de i den vanliga naturrätten

utstakade rättigheterna. Det brott, som man vanligen förevitat de förföljde, att de »stört samvetsfriden» har af den opartiska historien blifvit lagdt de förföljande till last, men icke de förföljda. De kristna hafva visserligen stört den säkra hopens »falska samvetsfrid», hvilken djefvulen och hans drabanter anse för en af sina dyrbaraste rättigheter. Men enligt »Jus talionis» borde äfven de, som drifvas af den orthodoxa gallans intryck på hjernan till begående af mord under sken af lag och rätt, låta allom ske lika rätt, d.v.säga: om samvetsfriden är, och detta med rätta, den dyrbaraste rättighet menniskan eger, så borde inquisitorerna icke heller störa andra menniskors samvetsfrid genom den verdsliga lagens magt, utan låta hvar och en hafva sin samvetsfrid oqualdan. Men när förnuftet är »fördjefladt» af infernaliska passioner, då får den kongl. horan ingen samvetsfrid, förr än Döparens hufvud bärs in på ett fat.

958. Dessa infernaliska passioner, nemligen den kungliga horans hat och inquisitionens hat, är ett dödligt hat och fordrar blod, och grunden dertill måste man söka i egenrättfärdigheten, som förblindar både förnuft förstånd och samvete. Men att förklara dessa infernaliska passioners sinliga och moraliska elementer är ingen lätt sak. Vi kunna väl föreställa oss, att hatets sinliga moment är »grymhet» som utan någon skälig anledning uppväcker ett begär att plåga oskyldiga varelser, hvaremot hatets moraliska element, det gallblandade blodet, — uppväcker hämndlystnad, hämndbegär. Grymheten förekommer, enligt Heinroths anmärkning, hos flegmatiska personer, som kunna med kall blod vara grymma. Denna infernalisika passion, grymheten eller plågoanden, har funnits hos vissa historiska personer, hos hvilka man icke kunnat uptäcka vreden eller hatet. Hatet, som uppenbarar sig i hämndgerigheten, kan slockna och således tillfridsställas. Men grymheten, som uppenbarar sig som en chronisk passion, är lika med andra sinliga begär omättelig, hvaraf man kan sluta, att grymheten är hatets sinliga element, hämndgerigheten är hatets moraliska element.

959. En annan fråga är det, hvilka moraliska passioner borde svara emot dessa infernaliska, eller på hvad sätt vreden och hatet skolat uppenbara sig uti menniskans oskyldiga tillstånd. Det är icke så lätt att utgrunda, men taga vi de erfarenheter till hjelp, som den lefvande kristendomen har att framvisa, så finna vi, att en kristens vrede består uti nit för sanningen, (»Ditt huses nitälskan hafver frätt mig»); en motsats mot den falska nitälskan, som uppenbarar

sig uti egenrättfärdighetens andeliga hat, förenadt med blodtörstighet och grymhet, »de hafva nit om Gud, dock icke visliga», afsky för allt, som är i vägen för hans andeliga egoism, och andeliga ärelystnad. (918) Frälsarens andeliga vrede yttrade sig någon gång uti ett heligt nit, då han utdref boskapen ifrån templet, då han såg på fariséerna »med vrede» och då han sade till Petrus »gack bort satan». Guds vrede är också sannerligen en passion, som kallas Guds stränga rättfärdighet, hvilken uppenbarade sig i Moses tid emot Israels barn samt emot judarne i Gamla Testamentet ända till Jerusalems sista förstöring. Men uti Frälsarens person hade detta »heliga nit» förvandlat sig till ett heligt nit att predika evangelium, hvilket också var det rådande nitet hos apostlarne. En enda gång uppenbarade sig Guds andes heliga nit såsom straffande vrede, emot Ananias och hans hustru.

960. En kristens grymhet består deruti, att han sticker sanningens dolk i gammeladams hjerta; med den största grymhet sargar han gammeladams ömtåliga samvete, utan barmhärtighet rifver han opp de gamla samvetssåren, som ligga fördolda under säkerhetssalfvan, hvilken de andeliga quacksalfvarena lagt derpå. Med den största kallblodighet åser han gammeladams samvetsqual och hjerteångest. En kristens hämndgerighet består deruti, att han beder för sina fiender, att han förlåter dem deras grymhet och deruti, att han »samlar glödande kol på deras hufvuden». Dessutom föraktar han sina fiender med andeligt öfvermod, i det han låter dem plåga sig med hat, bitterhet och förföljelse, han tvingar sina fiender att böja sig i stoftet under den moraliska nödvändigheten, han piskar dem med den kristeliga kärlekens jernris. Men denna oregerliga egoism ansågs för halsstarrighet och uppstudsighet emot den rådande statsreligionen, denna odrägeliga högfärd ansågs för andeligt högmod, detta förakt för verldens gudar ansågs för gudlöshet och religionsförakt. De kristnas upphöjda mod i dödsstunden ansågs för vild fanatism den tiden, då kristendomen var lefvande. Jag vet icke huru det må vara nu.

961. Men just denna egoism, detta andeliga högmod och detta andeliga hat hos de första kristna och detta förakt för verldens gudar förvandlade sig i påfvedömet till en infernalisk passion, ett »heligt hat» till sanna kristna, ett hat, som flödar från den »orthodoxa gallan», hvars verkningar vi sett ifrån år 30 ända till närvarande tid. Det heliga hat, som flödar från den orthodoxa gallan,

yttrar sig nu som blodtörstighet, grymhet, förföljelse; då det kristliga hatet förblöder under inquisitionsbilan, upreser det andeliga hatet brinnande bål för kättarena, det fordrar blod, plikt eller landsförvisning för den förmenta svärmaren, som stör samvetsfriden; och då det kristliga hatet kräfver ånger, bot och samvetsqual af den obotfärdige syndaren, så fordrar det andeliga hatet kroppens qual: Inquisitorerna måste plåga kroppen, när de icke kunna komma åt själen. Det andeliga hatet flödar ifrån den orthodoxa gallan, och upväcker ett heligt nit att utrota alla förmenta kätterier. De som anställa religionsförföljelser, måste tvätta sina själar rena i kättareblodet, alldenstund de icke äro tillräckligt renade i drakeblodet. Så gjorde judarne, så gjorde hedningarne, så gör påfven och praelatema i lutherska kyrkan, man får väl se, huru rena deras hjertan äro, som tvättat sig rena i de kristnas blod. Jag fruktar att de blodfläckar, som stänkt på deras kläder, låta icke tvätta bort sig med egenrättfärdighetens infernaliska såplödder.

Y.Y. Afvunden och svartsjukan.

962. Afvunden är också en af dessa egoistiska passioner, som är närmast slägt med hatet och har sin organiska grund i lefvern, egoismens organ, men är icke såsom egoismen sjelf, »förutsättningslös», eller utan orsak. Först vaknar egoismen, redan i moderlifvet under namn af sjelf känsla; dernäst vaknar näringsdriften, såsom begär efter mat; enligt Descuret * [* Descuret: a.a. s. 404.] kan afvunden vakna redan hos ett hälft års gammalt barn, således före äregerigheten. Afvunden upväckes till verksamhet af egoism, af ambition och egennytta, af hordomsdjefvulen m. fl. och är således en tjensteande, som måste vara de andra djeflarne underdånig. Afvunden verkar hämmande på blodomloppet, åstadkommer stockningar i underlifvet, hvarigenom en egen sjuklig eller abnorm verksamhet uppkommer i lefvern, som visserligen enligt Descurets anmärkning »afsöndrar mera galla än vanligt» *[* Descuret: a.a. s. 405.], men så vida den vanliga gallan, inmängd i blodet, påskyndar blodomloppet, så måste den galla, som hämmar blodomloppet vara en enorm eller sjuklig galla, alldenstund den saknar de egenskaper, som verka retande på hjertats fibrer. Deraf härrör den anmärkta blekheten hos de personer, som plågas af denna svartande. Vi hänvisa läsaren

till Descurets afhandling om afvunden.

963. Afvunden var utan tvifvel den afgrundsande som afvundades menniskornas lycka i paradiset. Då egoismen »har allt nog i sig sjelfvom», så kan han icke afvundas någon annans lycka, så länge han sjelf är den lyckligaste, men i det ögonblick han känner sig vara i saknad af en lycka, som han finner hos en annan, i samma ögonblick vaknar hos honom afvunden, som icke kan tåla att någon annan är lyckligare än han sjelf. Troligen hade afvunden vaknat hos egoismen i samma ögonblick, som egoismen kände sig beroende af en högre magt, men då egoismen icke kunde afskudda sig denna högre magts moraliska nödvändighet, som var egoismens motsats och absoluta negation, eller sjelfförnekelsen, så måste han hämnas på denna högre magt derigenom, att han gjorde dess yngsta barn olyckligt; väl visste egoismen eller af grundsfursten, att han icke kunde komma åt Gud personligen, men då Gud hade gifvit en varelse lifvet, som låg honom ömt om hjertat, så fann egoismen, ingen annan utväg att hämnas än derigenom, att han sårade föräldrahjertat på det ömmaste genom barnets förnedring.

Anm. Uti menniskan är egoismen såsom passion alldeles förutsättningslös. Man kan icke säga att Gud har skapat egoismen. Här menas nu den första menniskan, ty nu fortplantas denna synd ifrån led till led. Men uti den första menniskan var egoismen utan all inre grund. Dessutom var det icke begär efter oberoende och frihet, som först vaknade i den första menniskans medvetande, utan det var kunskasbegäret. Den idén att hafva allt nog i sig sjelfvom kunde icke heller vara den första idén i den första menniskans förnuft. En. sådan idé förutsätter ett sjelfmedvetande af sitt eget möjliga sjelfbestånd. En sådan oafhängighetsidé kan endast den hafva, som känner att han kan subsistera af egen kraft och utan andras hjelp. Denna egoistiska idé förutsätter således ett medvetande af sjelfvarandets möjlighet. Att vara och existera af egen kraft, d.v.s., att vara sin egen skapare, att vara sjelf den högsta, att icke erkänna någonting högre öfver sig, det har ännu aldrig fallit någon menniska i hågen, ja, sjelfva Nebukanezax kunde icke få en sådan idé! Med ett ord. En sådan egoism, som har allt nog i sig sjelfvom, har ännu aldrig funnits ibland menniskor. Alltså måste den hafva uppkommit hos en existens, som kände sig ega kraft att existera utan andras bistånd. Så nära den absoluta sjelfexistensen måste den existens hafva varit, som kunde hysa en

sådan tanke om sig sjelf, att hon kunde existera och subsistera af egen kraft, och således hafva allt nog i sig sjelfvom.

963. [B] Såvida nu denna högsta grad af egoismen, som sätter sig sjelf till en Gud, hittills icke funnits inom menskligheten sver, (vi veta icke, huru långt egoismen kan gå hädanefter) så anse vi det nu vara logice bevist, att egoismen icke kunde upstå af sig sjelf uti den första menniskan, och derföre var den inom sveren af menniskans personlighet absolut förutsättningslös. Men uti en högre sver af personligheter är egoismens möjlighet tänkbar, såsom ofvanföre visadt är. Emellertid är nu egoismen den första passion, som vaknar i menniskan, emedan alla andra passioner hänföra sig till egoismen, såsom till en förutvarande; och denna förutsättning är icke någon blott supposition, emedan det kan logice bevisas, att egoismen måste vara till före ambitionen, före afvunden o.s.v. Deraf följer att egoismen var den första i ordningen, som kunde upstå eller vakna inom sveren af den personlighet, hvarest den icke var absolut förutsättningslös. Sedan alltså egoismen upkommit genom en idé om en oberoende sjelfexistens, hvilken idé realiserades emot Lucifers vilja, (i denna ordning upväckes nu passionen i menniskan) och anledningen till denna idé kunde vara en åskådning af Guds sjelfexistens, då måste afvunden vakna inom sveren af Lucifers personlighet, enär hans idé om det absoluta sjelfexistential-förhållandet icke blef fullkomligt realiserad. Han afskuddade sig alla band, och blef i sin vilja »moraliter» absolut fri och oberoende af all högre magt, men metafysice var han ännu bunden och beroende av en högre magt, han kunde icke tillintetgöra Guds allmagt, han kunde icke tillintetgöra den högre magt, som hade frambragt honom. Detta existentialförhållande till Skaparen blef för den store egoisten besvärligt; han kunde icke hafva allt nog i sig sjelfvom, så länge som han måste erkänna; att det fanns en högre magt.

964. Detta metafysiska beroende blef för den store egoisten en plåga. Det var då alldeles i sin ordning, att afvunden vaknade först emot Gud, hvilken han dock icke kunde komma åt på annat sätt, än derigenom att han skämde bort Guds skapade verk, men förnämligast derigenom, att han förförde Guds yngsta barn, som alltid ligger föräldrarne ömast om hjertat. Det var att såra föräldrahjertat på det ömaste. Och då först blef den store egoisten

en Diabolas, när han fick afvunden till hjelp. Afvunden är en plågoande, som är sin egen plågare; han plågas af andras lycka; den enda lindring i sina plågor, som han kan känna, är »skadefröjden», någon annan sällhet kan afvunden icke hafva.

§. 964. Anm. Hvad som är sagdt uti föregående §.§. kan jämföras med Martensens lära om syndafallet, hvarest åtskilliga hypotheser om det »ondas princip» äro framställda men utan all bevislig grund. Metafysiken har uti dessa hypotheser blifvit alldeles förbigången. Man har icke brydt sig om, att definiera sjelfva begreppet om det onda: man har icke bestämt, om det ondas princip är substans eller accidens. Vi påstå att det onda icke kan tänkas utan sammanhang med en gifven personlighet. Emedan synden eller det onda är »anomia» 1 Joh. 3:4, eller »aberratio a lege» Völdike: så upkommer först den frågan: »quis legem tulit»? Deus, och då uppkommer den andra frågan: har Gud rättighet att stifta lagar för alla sina underhafvande? Ja, om lagarne äro enliga med rättvisans fordringar, ty orättvisa lagar är ingen pliktig att lyda säger den stora juristen. Men hvilken skall då bestämma, om lagarne äro rättvisa eller icke? kanske folket, de underhafvande, eller de, som hafva den högste lagstiftaren att tacka för sin existens, hvilkas »esse och non esse» beror endast af honom? Jag menar att sjelfva djefvulen måste medgifva, att hans metafysiska existens beror helt och hållet af en högre magt, och så länge som han medgifver detta, måste han också medgifva, att denna högre magt, som frambragt honom, har också rättighet, att dräpa honom; men det är just detta »herravälde», som uprorsmakaren kallar för orättvisa. Och man finner således, att begreppet om det onda, är någonting relativt, eller obestämdt. Ty änskjönt det är en metafysisk sanning, att den som har magt öfver lif och död har också rättighet, att fordra en ovillkorlig lydnad af sina skapade varelser, så kan dock djefvulen och hans drabanter pocka på sin »frihet» hvilken de säga sig hafva fått af Gud, ehuru denna frihet, kan lika väl vara sjelftagen, all den stund det icke kan bevisas, att denna frihet, som ingenting annat är än en product af egoismen, hörer till menniskans väsende, (katholiken Möhler). Endast det är säkert, att, om synden eller det onda, är en »anomia» så måste det »ondas princip» sökas uti den personlighet,som först blef en lagbrytare eller en »uprorsmakare». Och då tjenar det till ingenting, att resonera om »det ondas nödvändighet», eller påståendet, att det goda icke kan existera

utan det onda, att »dygden icke vore dygd, om icke dess motsatts lasten funnes till: att Gud för upnående af sitt ändamål med skapelsen måste »framkalla det onda, för att kunna utöfva det goda: att Guds barmhärtighet icke kunnat tillfrids ställas, om syndafallet uteblifvit. o.s.v. Alla dessa sofismer, grunda sig på falska praemisser, som alldeles icke hafva någon motsvarighet i det menskliga lifvet. Ingen har ännu kunnat bevisa det ondas substantialitet. (Endast Flacius påstod, att arfsynden hörde till menniskans väsende.) Och deraf följer, att det onda är accidens, som fått insteg först i högre personligheter hos hvilka egoismen vändt sig emot Skaparen; och denna egoism kallas nu för »frihet» som har sin grund i filosofernas egenrättfärdighet. Filosoferna och katholikerna påstå, att menniskan icke kan vara ansvarig för sina handlingar, om hon mister sin frihet. Men detta falska förnufts slut, grundar sig på den falska praemissen, att menniskan ännu är ansvarig för sina handlingar, äfven sedan Skaparen sjelf eller Christus tagit på sig ansvaret. Meru det är och förblir en evig sanning, att hvar och en, som sjelf tar på sig ansvaret, han får ansvara i allan evighet för hela sin personlighet.

§. 964. Uti Martensens lära om syndafallet (§. 80 och följ.)* [*Martensen: Dogmatik.] uptages till vederläggning åtskilliga tänkares lära om det »ondas nödvändighet». Hegel, Leibnitz, Fichte, Schelling hafva velat bevisa »det ondas nödvändighet». Men dervid har metafysiken alldeles blifvit lemnad ur sikte. Det mesta består uti hypotheser och sofismer. Till ex. »Det goda är icke godt utan det onda: dygden vore icke dygd, om icke lasten funnes». Man kunde med samma skäl säga: Ljus är icke ljus utan mörker, värme vore icke värme utan köld. Gud vore icke Gud, om det icke funnes en djefvul! Eller hvitt vore icke hvitt, om icke svart funnes! Denna dualism är icke logisk. Ty om man tillämpar dessa motsattser i metafysiken, så kan man snart bevisa att djefvulen var före Gud! och lasten var före dygden. Om man antager, att mörkret var före ljuset, så måste äfven det andeliga mörkret halva varit före det andeliga ljuset. Djefvulen är det andeliga mörkrets uphof, ergo måste djefvulen hafva varit förr än Gud. Hvilket var det, som skulle bevisas!! Denna förnufts logik, som icke kan bevisa någon positiv sanning, utan dess motsatts, negationen, leder i sina consequenser till de största orimligheter, då hvarje positiv sanning uphäfves genom sin motsatts. Man skulle med denna logik kunna bevisa, att Gud är

uphofvet till det onda. Till ex. det goda är icke godt utan det onda. För att det goda skulle blifva godt måste Gud framkalla det onda. Och på det att dygden skulle blifva dygd, måste Gud framkalla lasten?! Ergo är Gud uphofvet till det onda,

För att kunna bevisa sin barmhärtighet måste Gud framkalla brottsligheten. Den sattsen, att det onda kan härledas utur sjelfva frihetens begrepp förtjenar åtminstone att vederläggas ehuru Martensen icke uptagit detta inkast tall vederläggning. Alla tänkare antaga, att friheten är en positiv kraft i viljan. Man kan således med skäl fråga på hvad sätt denna positiva kraft i viljan blef tillintetgjord? »Menniskans egen ande var viljans organ» (Mårtens. Moral Filos.) Men menniskans egen ande är ju viljan underdånig; (enl. Mårtens.) Viljan har ju magt öfver anden. Nu fanns det icke före fallet någon frestare. (Martens. 1. c). Hvarifrån kom då motstånds kraften, som var så stark, att den öfvervann den positiva kraften i viljan? Monne begäret hos quinnan kom ifrån queden? Många quinnor hafva under sitt hafvande tillstånd, ett oöfvervinneligt brinnande begär, att smaka ett eller annat, som faller dem i smaken. Kanske Eva var hafvande, och öfverrumplades af detta oemotståndliga smakbegär. Men nej; Eva var icke hafvande: och dessutom visste hon, att frukten var förbjuden: och kraften hade hon i viljan att »strida mot begären». Hvarifrån kom då denna oemotståndliga begärelse, och hvart tog kraften i viljan vägen? Detta tarfvar allt en liten förklaring af dem, som antaga viljans positiva frihet. Ty om det icke kan nekas att quinnan stundom öfverfalles af ett »brinnande smakbegär», som har sin grund i lifmodern, så följer ännu icke deraf, att den positiva friheten i viljan skulle i ett ögonblick tillintet göras. Hvad Adam beträffar så var han »pinkär» i Eva, och ville derföre icke ensam vara lycklig, om han ock tänkte på döden när Eva bjöd honom frukten. Han ville af »pur kärlek» dela ljuft och ledt med henne. På sådant sätt kan syndafallet förklaras ur fysiologisk synpunkt. Men dermed är ännu icke syndafallets mysterium till fullo förklaradt.

965. Uti ett rent metafysiskt existentialförhållande kan det vara möjligt att afvunden vaknar strax efter egoismen, då ett dibarn om halft års ålder kan plågas af denna passion, så är det icke underligt, om den gamla menniskan plågas af samma svartande. Hos den fattige upväcker egennyttan afvunden mot den rike; ibland de rika upväcker ambitionen afvund sinsemellan. Descuret påstår, att

artister, litteratörer och handtvärkare, samt läkare och vetenskapsmän äro mest plågade af denna passion, äfvensom skönheter och högt uppsatta ämbetsmän, som täfla om rangen och om monarkens gunst. I allmänhet upväckes afvunden allestädes, hvarest någon täflan äger rum; derföre har det blifvit ett ordspråk, att »afvunden följer äran liksom skuggan följer ljuset». Men äfven de fattiga sinsemellan afvundas öfver den andres allmosor.

966. Men en kristens ära kan ingen afvundas. Om en kristen hade den största ära i den kristna församlingen, såsom Petrus och Johannes, så kan verlden icke afvundas dem denna ära, emedan en kristens ära är verldens största vanära. Ingen monark, icke engång afgrundsfursten, har kunnat afvundas Frälsaren »törnekronan», som i sanna kristnas ögon är Frälsarens »ärekrona»; den är klarare än guld och ädla stenar. Likaså afvundas ingen »martyrkronan», ehuru de kristna sinsemellan täflade om denna heder; och om en kristen blir hånad, smädad, hatad och föraktad af verlden, så är det ingen som afvundas honom denna ära, emedan en kristens största ära är verldens största vanära.

967. Det förhåller sig med en kristens ära på samma sätt som det förhåller sig med hans egoism och egennytta. En kristen är alldeles icke fri från dessa passioner: det är tvärtom meningen med kristendomen, att dessa passioner skola uppväckas och stegras; men med den skilnad, att allt hvad verlden anser för stort, skönt och härligt, det anser en kristen för lågt och nedrigt, och tvärtom: allt hvad en kristen anser för stort, skönt och härligt, det anser verlden för lågt och nedrigt, till ex.: törnekronan, martyrkronan.

968. Det är egentligen icke dygden, som verlden prisar och beundrar; dygden var dock i det gamla Grekland och i det gamla Rom uti större värde än nu för tiden, då man anser till och med den »negativa dygden» med åtlöje och förakt. Hvad är det då, som verlden nu anser för stort, skönt och härligt? Jo, det är icke stora och ädla handlingar, som forntiden satte i högt värde, utan det är snillet, konsten, talangen och vetenskapen, som verlden nu mest prisar och högaktar. Med ett ord: allt hvad egoismen, ambitionen och egennyttan kan åstadkomma, det anses nu för någonting stort och härligt. Allt hvad menniskan kan göra sjelf, det är stort och härligt. Men allt det som Guds ande verkar såsom pietism,

religionskänsla och kristendom i ordets rätta mening, det är förhatligt för verlden. En allmän hora kan nu för tiden vinna mängdens beundran, om hon har någorlunda utseende och sjunger bra, eller dansar liksom Herodias dotter, eller spelar fortepiano, o. s. v. En äregirig kanalje kan vinna ära, magt och rikedom, om han blott kittlar mängdens egoistiska passioner, o.s.v., men dygden och kristendomen prisas af ingen.

969. Då afvunden är en fiende till andras lycka i fysiskt och metafysiskt hänseende, så måste han vara det ännu mer i moraliskt afseende, det vill säga, då han redan här afvundas magten, rikedomen, äran, skönheten, talangen och börden, som oftast är en olycka för den af verldsflärden förblindade menniskan, så måste afvunden blifva ännu större, när han får se den sanna lycksaligheten i en annan verld. Då måste plågan blifva så mycket större, som han ingen skadeglädje kan få af Guds barns fall. Här fick den djefvulska afvunden en skadefröjd af menniskans fall; men då ingen skadeglädje kan fås, då denna passion icke kan tillf ridsställas, skall det då blifva den enda njutning för honom att plåga de olyckliga! Skall icke afvunden då finna sin enda möjliga förnöjelse uti de olycksaligas jemmer?, så vill det synas. Det gifves menniskor, som finna ett nöje uti att plåga allt lefvande, både djur och menniskor. Uti deras infernaliska grymhet kan man finna en svag bild af den plågoande, som herrskar i de olycksaligas boningar. Afvunden gör menniskan mager, blek, inbunden, orolig; den riktigt quäljer den olyckliga, som råkar ut för honom. Se Descuret. *[* Descuret: a.a. s. 405.]

970. Frågar man hurudan afvunden skulle vara i oskyldighetens tillstånd, så måste man först undersöka, huru afvunden uppenbarar sig emellan apostlarna efter pingestdagen. Det synes verkeligen hafva varit en täflan emellan dem; då Paulus jämför sin verksamhet med de förnämsta apostlarnes, Petri, Jakobi och Johannis, verksamhet för kristendomens utbredande, så vill ingalunda Paulus gifva dem företrädet, detta med afseende på sina egna församlingar, i synnerhet Corinthus, hvarest de kristna började nedsätta Pauli anseende. Men Pauli eget beröm kan dock icke hafva sin grund i någon afvundsjuka, utan han ville endast för församlingens egen skull befästa sitt anseende såsom lärare. Någon rangsjuka emellan apostlarne kunde här icke komma i fråga, ty Petrus talar om Paulus med loford och högaktning. Så mycket större

blef rangsjukan emellan biskoparne efter kristendomens förfall.

971. För öfrigt måste vi af det, som hittills blifvit sagdt, om passionerna anmärka, att egoismen har sin motsats uti sjelfförnekelsen och sjelfuppoffringen, som finnes i Frälsarens person, ambitionen har sin motsats uti verldens smälek, som Kristus bar med tålamod, vreden har sin motsats uti Guds rättfärdighet, afvunden har sin motsats uti glädjen öfver andras lycka, hatet har sin motsats uti kärleken, o.s.v. Med ett ord: då vi hafva bättre tillfällen att känna djefvulens omoraliska egenskaper än Guds moraliska och heliga, så böra vi lära att känna Gud såsom en motsats till djefvulen. Då alltså denna verldens visa göra Gud till en stor egoist, föregifvande, att »Gud har allt nog i sig sjelfvom», så passar denna beskrifning bättre på »denna verldenes Gud», än på himmelens Gud, som är sjelf uppoffringen och sjelfförsakelsen, »som har allt nog i andras lycka».

972. Svartsjukan är en passion, som plågar de älskande, den åtföljer den naturliga kärleken liksom afvunden åtföljer äran; vi kunna icke säga att denna passion är alldeles skild från afvunden, emedan de hafva samma organ, men de äro dock till formen olika, emedan svartsjukan existerar endast emellan de älskande, och är en gruflig plåga för den som är svartsjuk, antingen den har upkommit af ogrundade misstankar eller af grundade. Afvunden plågar den som icke är kär, till exempel den som missunnar en annan hans brud eller brudgum, d.v.s. han missunnar en annan hans jordiska lycka utan att derföre vara kär i personen. Men den som är kär i en person, som älskar en annan, han plågas af svartsjuka. Denna afvund upväckes icke af egoism, egennytta och ambition, utan af hordomsdjefvulen, som har sitt organ i födslodelarne.

973. Väl är den afvund, som upväckes af egoism och ambition, ganska mägtig att upväcka skadebegär och har ofta drifvit menniskor till mord och mordbrand. Men svartsjukan har visat sig vara ännu mägtigare att hänföra menniskan till mord. När en svartsjuk man vill hämnas, så hämnas han merendels på sin rival. Någon gång drabbar hämnden den otrogna älskarinnan, men sällan mördar han sig sjelf. En svartsjuk quinna tar oftast lifvet af sig sjelf för att derigenom hämnas på sin otrogna make, ibland mördar hon sin otrogna älskare, men sällan hämnas hon på sin rival. Månne derföre att hennes rival är på sätt och vis oskyldig: det är nämligen

den otrogna älskaren, som först börjar curtisera en annan.

974. Afvunden och missundsamheten finns äfven ibland djuren; men ännu större är svartsjukan ibland de djur i synnerhet, som lefva i engifte. Se till ex. i prof. Nilssons Fauna berättelsen om en örn, som ref sönder sin hona för hennes otrohet. * [* Det anförda exemplet har icke kunnat återfinnas i anförda arbete.] Örnhonan hade umgänge med en falk, men tvättade sig hvarje gång efter falkens besök uti en källa, för att rena sig från den främmande lukten. Men en observatör tillstoppade källan och betog således örnhonan all utväg att rena sig, och genast kände hanen vid sin återkomst till boet, att en främmande hane hade gjort hans hona besök. Här ser man quinnans list och mannens svartsjuka. Annars slåss alla hanar om honan.

Z.Z. Hordomsdjefvulen och äkta kärlek.

975. Denna passion är mägtigast i ungdomen, och har sin organiska grund i födslodelarne, och kallas för »aflingsdrift», »könsdrift», »slägtdrift», som måhända i oskyldighetens tillstånd skulle hafva varit utan synd, alldenstund Luther i sina bibelförklaringar påstår, att menniskan i nämnda tillstånd »hade kunnat upfylla sin äktenskapsplikt utan blygsel i menniskors åsyn». (?) Detta tyckes antyda en »status pure naturalis», som är närmast djuren, ehuru en viss anatomiae professor i Uppsala sade åt studenterna: »Naturalia non sunt turpia, modo occulte fiant». Uti menniskans civiliserade tillstånd skulle en sådan handling uti menniskors åsyn vara den största skamlöshet och såra blygsamhetskänslan på det högsta. Men denna dygd, (blygsamheten) är icke alltid en följd af civilisationen; hvarest den råa sinligheten, eller menniskans djuriska natur, uppöfvas, der öfverröstas blygsamheten af skamlösheten. Se historien om Absalom, och påfven Alexander den VI, som lät 50 nakna horor dansa offentligen; der firades Lamsens bröllop af helt andra motiver än af en falsk religionskänsla, som någon gång urartar till svärmeri. Men verldens omdöme och påfvens upptåg, och några läsares förvillelse, utfalla alltid olika.

976. Om kärlekens sinliga och moraliska elementer, se § 211. Genom det spermatiska blodet sväller lefvern hos vildrenstjuren, hvarigenom den egoistiska passionen uppväckes. Utan tvifvel står

könsdriften i sammanhang med lefvern, alldenstund egoismen är störst under brunsten; kärlekens sinliga element verkar synbarligen på lefvern (§ 200.) och uppväcker den egoistiska passionen såsom svartsjuka, vrede, hat. Hos quinnan är både svartsjukan och hatet större än hos mannen. Descuret anför en händelse, som visar huru förskräckligt quinnohatet hämnas på dem, som sätta sig emot hennes hordomsdrift. En herde i Spanien ville gifta sig med en herdinna, hvars fader satte sig envist emot giftermålet. Öfver detta motstånd blef dottern så desperat, att hon mördade sin fader och stekte hans hjerta på brinnande kol, samt åt upp det sålunda stekta fadershjertat; der ser man huru bittert hat hordomsdjefvulen upväcker, när han hindras i sin fart. *[* Descuret: a.a. s. 369 ff.] »Den kungliga horan kan icke få någon samvetsfrid förrån döparens hufvud bårs in på ett fat». Ett sådant hat vore knapt tänkbart, om icke hordomsämnet verkade på lefvern.

977. Kärlekens moraliska element är det spermatiska (sädblandade) blodet, som utöfvar en egen verkan på hjertats fibrer, sedan det blifvit vidare förändradt i lefvern. Detta »spermahepatiska» blod verkar på hjertats fibrer (jämför spritens verkan på hjertat) och upväcker der en angenäm känsla, som kallas den rena kärlekens njutning. Denna känsla är ibland så mägtig, att den öfverröstar alla andra känslor, kärlekens moraliska element (det spermahepatisika blodet) gör starkare intryck på hjernan än det sinliga elementet, så att de älskande kunna försaka den sinliga njutningen (§ 211). Mannens egoism blir så kufvad, att den stolta mannen kan ligga som en usling för sin älskarinnas fötter. Ambitionen kufvas af kärleken, så att de älskande kunna fördraga många chikaner för sin kärleks skull. Egennyttan måste ock duka under för kärleken, så att de älskande kunna umbära många läckerheter och många beqvämligheter för sin kärleks skull. Många uppoffra sitt lif för sin kärleks skull och en del äro så druckna af kärleksruset, att de känna sig vara »lösa ifrån verlden» och välberedda att dö, på det att ingen olycka må störa deras sällhet.

978. Den rena äkta kärleken var visserligen ämnad att stifta ett himmelrike på jorden, men genom äktenskapsdjefvulens konstgrepp förvandlades många äktenskap till ett jordiskt helvete. Dertill äro många orsaker. Först sakna de naturliga menniskorna religionskänslan, som är kärlekens maka. Kärlekens flamma är lika flygtig som sunnanvinden, om den icke får religionen till maka.

Utan religion kan kärlekens dufva icke fasthållas i buren. Ofta blir kärleken slut efter smekmånaden. Detta kommer deraf att makarne slösa bort sitt kärleksämne på den sinliga vägen. Egennyttan är också en stor fiende till kärleken. Så länge kärleken är varm och glödande, måste egennyttan ge sig åt botten: det blir då icke fråga om mitt och ditt makarne emellan: de lefva då uti »communismens lyckliga, paradis». *[* Anm. När Laestadius i den första upplagan av sitt verk beskriver kärlekens egenart och verkningar ingå där en del beaktansvärda synpunkter som icke kommit med i den senare upplagan. Ur detta avsnitt må bl. a. följande anföras: II § 980. »Då aposteln Paulus ger reglor för äkta makars sammanlefnad, och förmanar dem till återhållsamhet: så har han visst icke talat i vädret. Återhållsamheten är nemligen en källa, hvarur den äkta rena kärleken hämtar friskt vatten, så ofta den blir törstig. Orsaken hvarfore kärleken är så varm före vigseln, men slocknar snart efter smekmånadens slut, är den naturliga, att kärleksämnet, bortslösadt på den sinnliga vägen, icke uppfriskar blodet, ej heller afficierar hjertats fibrer.»]

979. Men så snart kärlekens flamma slocknar, så börja de att ryckas om spannycklarne. Den ena säger: »Du hade ingenting när du kom i mitt hus». Den andra säger: »Som du vill, min vän, men här skall skåpet stå». Hustrun gnagar, mannen börjar smutta till tröst i sin stora bedröfvelse: när han icke får husfrid för hustruns gnagande, måste han gå på krogen och taga sig en sup, och då är det förbi med grannsämjan. Hvar ligger äktenskapsdjefvukn förborgad? Men det är icke sannt, att han ligger under sängen, utan i magen och småtarmarne.

980. Uti menniskans oförderfvade tillstånd voro måhända hennes passioner så inrättade, att det sinliga elementet alltid motades af det moraliska. Så förhåller det sig åtminstone med det moraliska och sinliga elementet i kärleken: att den rent djuriska driften helgas af den äkta kärleken. Den äkta kärleken i ett lagligt äktenskap är icke någon synd, sårar icke rättskänslan, strider icke emot samvetet, icke heller emot förnuftet, men hundkärleken eller den rent sinliga, den djuriska driften är oanständig och förnuftsvidrig; men emedan Menniskan känner en »ursinnig brånad» (Luther), ett brinnande begär efter den köttsliga lustans njutning, så har äktenskapet efter syndafallet blifvit ett botemedel emot den skröpliga naturen (Luther). »Det är bättre gifta sig än brinna» (Paulus). Liksom ett större

ondt måste botas med ett mindre, då ingenting bättre finnes, så borde äfven äktenskapet förebygga det allmänna horeriet, hvilket är så allmänt i stora verlden. Men ju mera verlden berömmer sig af upplysning och civilisation, desto mindre samvetsgrann blir den. Äktenskapet föraktas och ungkarlslifvet, rättare »horkarlslifvet» berömmes.

981. Näst fylleriet är ingen synda[-]art så förderflig för menniskoslägtet som det mer och mer öfverhandtagande horeriet, som gör så många quinnor och barn olyckliga redan här i tiden. Den veneriska sjukdomen blir ock mer ock mer allmän i städerna och på landet. Horungarne få växa opp utan föräldravård, och blifva derigenom ett plågoris för samhället. Fattigdomen tilltager genom det allmänna fylleriet och horeriet. Och besynnerligt är det, att denna drift icke aftager, ehuru menniskoslägtets race mer och mer försämras genom det onaturliga lefvernet. Det är ett bevis på menniskoslägtets ytterligare förnedring, att nya sjukdomar, nya laster och brott tilltaga med den så högt beprisade upplysningen och civilisationen. Ibland mindre civiliserade nationer, som föra ett strängare lefnadssätt, förekomma högst sällan oäkta barn.

982. »De oseder, till hvilka Onan dock icke är uppfinnaren, hafva ömsom kallats onani, cheiromani, masturbation och slutligen mastupration (manustupratio).» Descuret pag. 332. Denna slemma last eller sjelfbefläckelsen är mycket allmän ibland ungdomen af båda könen. Följande mening af Descuret förtjenar anföras: »Knappast har verlden börjat, förr än Gud betänker sig på att tillintetgöra den för att hämma det allmänna sedeförderfvet. Efter syndafloden, då menniskorna skingrade sig, utbredde de endast förderfvet; till och med det utvalda folket hängaf sig tygellöst åt okyskheten. Fåfängt nedstörtade himmelens eld öfver Sodom och Gomorra; fåfängt visade sig Herrans vrede till nya straff. Okyskheten hämmar ej sina härjningar, och Molock är ständigt dyrkad. — Sodomien utspreds öfver hela Grekland. Filosofernas skolor blefvo tillhåll för alla utsväfningar. Då Roms herrskare blifvit mätta på vanliga njutningar, uppsökte de de lägsta medel för tillfredsställandet af deras råa djuriskhet.» * [* Descuret: a.a. s. 333.] Vi böre endast tillägga, att sodomien är mindre vanlig ibland obildade nationer.

983. Samma Descuret anför såsom orsak till okyskheten: »ärftlighet (varmt klimat), retande, eller alltför öfverflödig föda, inflytande av

våren, pubertetsperioden hos båda könen, — — öfvervigten af cerebrogenitalsystemet, hos nervösa eller sangviniska öfverdrift uti cirkulationsverksamheten, bristen på religion, exemplets smittande kraft, lättja». Descuret p. 333.* [*Descuret a.a. s.333] Vi böre endast tillägga, att sedeförderfvet är alltid större i städerna än på landsbygden. Uti vissa aflägsna skogsbygder i Sverrige förekomma sällan oäkta barn, ehuru såkallade sänglag äro öfver allt brukliga; det är hederskänslan och egenrättfärdigheten, som bevarar dem; men så snart en bondflicka kommer att tjena i staden, då är det förbi med hennes dygd.

984. Vi böra icke lemna oanmärkt, att första frestelsen för quinnan kommer från mankönet, bland hvilket mången bedrager den lättrogna quinnan med äktenskapslöfte, hvilket är det största bedrägeri, som någon skälm kan begå. Många tusende quinnor blifva genom detta bedrägeri olyckliga för tid och evighet. Den civiliserade mannen har mod att förnedra den enfaldiga quinnan, men har icke mod att taga henne till äkta. Det är ingalunda något bevis derpå, att uppfostran och civilisation kan förädla menniskans vilja eller förändra menniskans moraliska karaktär. Historien visar, att sedefördervet kommer ifrån de bildade och halfbildade till de enfaldiga.

Å.Å. Lögnens anda.

985. Lögnen är förnämligast ambitionens tjensteande; menniskan måste ljuga för att icke blifva ansedd för hvad hon är. Ambitionen uppväcker ett begär i viljan, att synas vara hvad man icke är. Men då lögnen är alla djeflars tjänsteande, så är det svårt att bestämma dess organ. Afvunden betjenar sig mest af lögn för att svärta andra. Egennyttan brukar ofta lögnen för befrämjande af sina af sikter. Hordoms djefvulen försmår icke heller lögnen för vinnande af sina ändamål. Med ett ord: Lögnen är alla djeflars tjensteande, och kan icke komma i strid med någon af dessa djeflar, icke heller kan han omskapa sig till en ljusens engel. Man vet således icke, hvar man skall finna hans organ.

986. Djefvulen är lögnens fader, och när han talar af sitt eget, så talar han lögn. Men han kan icke öfverbevisas, ty det tvetydiga i hans ord kan alltid hafva två sidor. När han föregaf, att menniskans

ögon skulle öppnas genom den förbjudna frukten, och att hon just derigenom skulle lära sig känna skilnaden mellan godt och ondt, så var det visserligen en stor lögn, ty menniskan känner ännu icke den rätta skilnaden emellan godt och ondt, emellan rätt och orätt. Moralisterna kunna icke komma öfverens uti alla rättsfrågor, icke heller juristerna uti deras tillämpning: ett bevis att rätt och orätt icke är riktigt klart för dem, och detta händer allramest uti religionsfrågor, men dj ef vulen hade såtillvida rätt uti sitt föregifvande, att deras ögon öppnades för urskiljandet af godt och ondt, så långt ett icke väckt samvete kan detta urskilja.

987. När Satan föregaf att Job skulle »välsigna Herran midt i ansigtet», så var det så tvetydigt, att det kan tydas både som välsignelse och förbannelse. Och emedan Job icke hädade Gud utan välsignade, så kan ingen öfverbevisa Satan, att han sagt en lögn. När Satan citerade bibelspråk, och när han lofvade hela verlden åt Frälsaren, så kan Satan icke heller öfverbevisas om lögn, ty Satan har i andelig måtto magt öfver hela verlden, hvarest alla menniskor, som icke blifvit frälste ifrån djefvulens våld, måste tjena Satan med tankar, ord och gerningar, och en sådan man som Jesus af Nazareth hade lätteligen kunnat få under sig hela verlden, om han velat nyttja sin gudomliga magt och visdom för att i politiskt afseende underkufva hela den då bekanta verlden. Alltså kan Satan ingenstädes beskyllas eller med rätta dömas för sina lögner.

988. När Satan inbillar Nebukadnezar och romerska kejsaren, att de äro gudar, så finner han bevis i Bibeln för denna sats: »Jag sade: I ären gudar», fastän detta är sagt om sådana domare, som äro upplysta af Guds anda, således icke om tyranner. Och då Satan sjelf kallas för denna verldens Gud och denna verldens furste, som magt hafver i vädrena, så kan han icke beskyllas för lögnare, när han så vrider och vränger Guds ord, att han kan med bibelspråk bevisa, att det icke är någon synd att hoppa ner ifrån tinnarne af templet, det vill säga: För en äregirig menniska är det ingen synd att kasta sig uti en ögonskenlig fara för att vinna anseende och magt öfver sinnena, och derigenom verka på deras öfvertygelse. Om egenrättfärdighetsdjefvulen inbillar denna verldens vise, att menniskan har en fri vilja, att egenviljan icke är hennes egen vilja, att ingenting är godt utom den goda viljan, o.s.v., så kan han icke der heller beskyllas för lögnare, ty det kan ju bevisas, att menniskan i begynnelsen icke hade någon egenvilja, att hon hade en fri vilja

och en god vilja, och derföre måste hon hafva en god vilja ännu i denna dag.

989. Den finaste lögnen har alltid ett sken af sanning; och deruti består just djefvulens list, att menniskan blir bedragen af sig sjelf (egoismen, ambitionen) att taga sanning för lögn och lögn för sanning uti de allra innersta förhållanden till Gud. Ty att en brottsling står och ljuger inför rätten, deraf blir ingen bedragen, men att en brottsling (menniskan) får den öfvertygelsen, att hon är syndfri genom den goda viljan, deraf blir mången bedragen; det är den finaste egenrättfärdighet, som förblindar menniskans förnuft, och ingifver henne en falsk öfvertygelse uti hennes vigtigaste angelägenheter. Då en lärd man kan få den öfvertygelsen, att menniskan är »positive god», ehuru hon är »positive ond», att menniskan kan realisera sin frihet, och göra sig sjelf god genom sin fria vilja, då det likaväl endast är »Sonen som gör fri», så är det klart som dagen, att dessa och dylika falska läror, som hafva sin innersta grund uti egenrättfärdigheten, äro ett verk af den förstörande tidsandan, som förer menniskoslägtet närmare till det stora målet, upplösningens och förstörelsens tidehvarf.

990. Den inre stora lögnen uppenbarar sig ock deruti, att då sjelfva menniskoracen bevisligen försämras ifrån slägte till slägte, tilltager demoralisationen och passionernas brånad, som innehåller fröet till den infernaliska elden, hvilken uti 19:de seklet oftare än tillförene utbrutit i revolutionära vulkaner genom egoismens krater. Tidehvarfvets hjeltar, de politiska kannstöparena, berömma sig af upplysning och civilisation, lika som skulle denna »falska uplysning» kunna förekomma den allmänna »uplösning», som är en följd af den andeliga förruttnelsen i hela kristenheten. Filosofernas falska begrepp om menskligheten moraliska frihet är en stor lögn, då historien visar, att den andeliga träldomen blir med hvarje generation större. Det kan ju icke nekas, att laster och brott tilltaga med hvarje generation, och att sjelfva menniskoracen har blifvit äfven fysice försämrad. Om på något ställe gudlösheten blifver så i ögonen fallande, att den enfaldiga allmogen märker sin andeliga ofärd, då uppenbarar sig den andra stora lögnen i kyrkan, som icke allenast vill försvara sin falska lära i de nya böckerna, utan äfven gör våld på menniskornas samveten genom den verldsliga lagens magt.

991. Såvida lögnen i psychologin, i moralen, i religionen, i politiken

hafver sin innersta grund i egoismen, till hvilken också alla andra passioner hänföra sig, såsom till en »prima causa», så kunna vi med rätta göra den slutsats i passionsläran, att lögnens organ, hvilket vi icke kunnat närmare bestämma, måste vara ett sådant organ, hvars verksamhet beror af de andra organerna. Vi hafva nämligen uti läran om passionerna först undersökt passionernas organer, och dervid funnit, att egoismens organ är det första som blir synligt i menniskan. Om nu dermed jämföres hvad som ofvanföre uti § 963 är anfördt om egoismen, såsom den första passion, som möjligen kan upstå uti ett högre existentialförhållande, alldenstund de andra passionerna icke kunna tänkas såsom möjliga utan egoismens förutsättning, så är det bra märkvärdigt, huru den fysiska och psychiska ordningen af passionernas tillkomst öfverensstämmer. Den passion, som är den första och grunden för de öfriga, måste också först vakna uti begynnelseorganet.

992. I psychiskt hänseende måste afvunden vakna efter egoismen, så snart egoisten kommer till fullt medvetande af sitt beroende af en högre magt, som är lyckligare än han sjelf. Ty om ock egoisten vore oberoende af all högre magt, så kunde han dock icke vara utan afvund, vid sidan af en lyckligare varelse, som egoisten icke kunde tillintetgöra, vore ock denna lyckligare varelse en obetydlig jordmask till exempel menniskan. Men så mycket grufligare måste afvunden plåga egoisten, när han, som vill vara absolut fri, känner sig vara beroende af en högre magt. Men i fysiskt hänseende kan icke afvunden vakna före näringsdriften, emedan sjelfuppehållelse-instinkten hos barnet hänför sig till det lekamliga lifvet, som måste uppehållas genom näringen. Denna drift, som står i närmaste sammanhang med det jordiska sjelfvet, upväcker afvunden ganska tidigt hos barnet.

993. I psychiskt hänseende måste det andeliga hatet följa näst efter afvunden, enär den stora egoisten icke får härska oinskränkt i andeverlden, och dernäst ambitionen, enär hans höga ära blir kränkt genom hans nedsättning i den allmänna opinionen. Väl påstår den egoistiske filosofen, att »Gud är så högt uppsatt öfvev all smädelse och allt beröm, att han icke kan såras» * [* A. A.: a.a. s. 5.], om detta förhållande må ega rum i afseende på främmande personer, med hvilka Gud icke står i något slags frändskapsförhållande, så måste dock det gudomliga föräldrahjertat erfara en djup smärta öfver barnets olycka; deremot borde den

store egoisten djefvulen vara så upphöjd öfver all smädelse, att han icke borde kunna såras af smädelsen, men hans drabanter på jorden ifrån den högsta till den lägsta äro så mone om sin ära, att de icke tåla ett ord emot sig, innan de hämnas; ormen, säger man, är så hämndgerig, om han blir sårad, att han söker rätt på den, som förolämpat honom och ger honom dödshugget under sömnen.

994. Rent psychiska passioner äro således egoism, afvund, hat, ambition, lögn, som kunna finnas uti andeverlden; och utan tvifvel torde de sinliga begären, egennytta och horeri, hafva någonting motsvarande i andeverlden, ehuru detta icke kan precist bestämmas. Hordomslustan är den sinligaste af alla våra passioner, men af Frälsarens lära om andarnes beskaffenhet tyckes följa att aflingsdriften saknas hos själarne; också försvinner denna drift hos mycket gamla personer, men gerigheten, som tilltager med åren, torde hafva något motsvarande i andeverlden: »hvarest eder skatt är, der är ock edert hjerta».

Å.Å. De omoraliska passionernas verkan på hjertat.

995. Vi måste här betrakta det omoraliska elementet såsom ett ämne, hvaraf synden består. Synden är icke hvarken kroppens eller själens substans utan accidens; den kan ursprungligen hafva varit till ex. en idé eller en åskådning, som blifvit realiserad uti organlifvet, lika som omoraliska åskådningar verkeligen uppväcka passioner, till ex. åskådningen af en skön qvinna kan uppväcka kärlek, åskådningen af »actus venereus» kan uppväcka den slumrande aflingsdriften, åskådningen af det röda vinet kan uppväcka begäret hos drinkaren, o.s.v. Sålunda kan en förnuftsidé realiseras i organlifvets sver och blifva en passion. Att passioner verkeligen kunna uppväckas genom åskådningar, därom äro alla fysiologer ense, och sjelfva filosofen kan icke alldeles förneka detta factum. Jemför Petrellis Psychologi § 275 och i synnerhet § 138, hvarest följande anmärkning före kommer.

996. »Åtskilliga mystiskt fromma hafva genom att sympathetiskt försänka sig i betraktandet af Kristi lidande, och i fantasin genomlefva passionshistorien, utan någon yttre inverkan på kroppen, erhållit märken, stigmata, motsvarande Christi sår.» * [* Petrelli: a.a. § 138 I s. 71.] Naturligtvis kunna vi icke följa filosofen

längre än till denna punkt, ty när han vill förklara, huru dessa märken uppstått, så säger han helt trankilt: »Själen har plastiskt påtryckt kroppen pregeln af sitt inre tillstånd». Af denna förklaring blir ingen klokare. Taga vi saken från den fysiologiska synpunkten, så finna vi, att passioner upväckas genom åskådningar; genom passionen förändras blodets beståndsdelar, och då nu blodet är det plastiska ämnet, hvaraf organer bildas, så kan deraf redan inses, huruledes en åskådning eller idé kan realiseras i organ lifvet, på detta sätt låta födelsemärken förklara sig, äfvensom (stigmata), derest de verkeligen upkomma på kroppen. Det blir då begripligt, huru en menniska kan dö af sorg, af glädje, af harm, af svartsjuka, af chagrin och desperation.

997. Genom elaka åskådningar kunna således omoraliska passioner uppväckas, ur denna synpunkt betraktad måste synden blifva en orsak till döden. Då elaka åskådningar kunna förderfva vätskorna i den sundaste organism, så behöfver man icke nödvändigt föreställa sig, att det dödliga giftet låg uti äpplet, ehuru en fysisk depravation kan hafva en moralisk depravation till följd, som man kan finna af brännvinets verkningar på menniskans moraliska tillstånd, men en moralisk depravation kan äfven hafva en fysisk depravation till följd. Som nu elaka åskådningar kunna realiseras i organlifvet, så må ingen stöta sig deröfver, att vi här betrakta det moraliska och omoraliska under form af elementer eller »andar», som verka på de respektiva organerna, och derigenom åstadkomma en fysisk och moralisk depravation.

998. Vi kunna derföre icke bevisa, att dessa andar äro substanser, men att de verkeligen existera och verka såsom krafter, hvilkas existens är obestridelig, antingen vi betrakta dem såsom blinda existenser, hvilka genom menniskans vilja, som är andens organ, blifva en ond vilja, och genom menniskans förstånd utföra sina afsikter, likasom livet genom viljan och förståndet blifver en tänkande och viljande ande. Men lika litet som lifvet har substantialitet, lika litet har den onde anden eller synden substantialitet, men att synden eller det onda är till (»existit») och verkar (»agit»), det kan ju icke nekas, ehuru dess »essentia och »substantia» synes vara problematisk. Genom organer verkar den onde anden i tid och rum.

999. Egoismens verkan på hjertat § 920, ambitionen se § 927. De

goda egenskaper, som man vill skrifva på ambitionens räkning, såsom aktning, vördnad, äro en product af denna passions moraliska element och dess verkan på hjertat. Mindre aktningsvärd är hederskänslan, när den uppenbarar sig som kärlek till beröm och smicker, kärlek till lyx och grannlåt; mången älskar lögnen och hatar sanningen, också en verkan af ambitionen. Att hysa aktning för sin egen älskvärda person, det är en filosofisk fras, sona behöfver förklaras. Om här med personlighet menades samvete, så kunde meningen låta höra sig. Men filosofens förnämsta personlighet är förnuft, förstånd och vilja, jämte den egenrättfärdighet, som herrskar i hans hjerta och samvete, denna egenrättfärdighet förtjenar ingen aktning. Vi måste antaga, att allt periodiskt i ambitionen är dess verkan på hjertat, till ex. rodnaden på jungfruns kinder anses för dygdens färg, men den är lika litet dygdens färg som till exempel rodnaden på mannens kinder, när han blir befunnen uti en skamlig gärning. En sådan rodnad är en verkan af ambitionen, som angriper hjertat och drifver blodet hastigare mot hufvudet liksom vreden. Det är skammen, som drifver blodet mot ansigtet; rodnaden är icke dygdens färg utan rottslighetens färg.

1000. Det torde likväl böra litet närmare förklaras, huruledes ambitionen kan uppväcka en fiberretning i hjertat. Det är allmänt kändt, att en hora, som »bitit hufvudet af skammen», som man säger, rodnar icke, äfvenså en gammal käring, som redan saknar allt okyskt begär, emedan hordomsdjefvulen blifvit gammal eller sjelfva aflingsdriften har uphört att verka. Hos den skamlösa horan har ambitionen eller hederskänslan alldeles försvunnit, och jemte densamma blygsamheten, som anses för en dygd hos quinnan, men den dygdiga horan har blygsamheten och hederskänslan i behåll. Likväl har hon medvetande af sitt okyska begär i viljan. Ett aequivokt ord uppväcker en åskådning, som medelst det samband, som existerar mellan åskådningsorganerna och hjertat (nervus sympatheticus?), uppväcker en egen rörelse i hjertat, som drifver blodet hastigt mot hufvudet. Men den skamlösa horans hjerta är redan så enerveradt eller förslappat af det hordomsämne, som hon insupit i sitt blod, att hennes hjerta saknar sin spänstighet, eller fiberretlighet, och derföre rodnar hon icke. Hennes samvete är också döfvat att det icke har någon kraft att straffa henne för en synd, som blifvit loflig genom vanan. Der upkommer således ingen strid emellan det syndiga begäret och blygsamheten, som utgör en del

af rättskänslan. Uti den gamla käringens vilja finnes intet okyskt begär, emedan aflingsdriften uphört, och derföre rodnar hon icke för ett aequivokt ord, men kallar någon henne för en gammal hora, då skall man nog få se, att ambitionen uppväcker vrede, som eger kraft nog att drifva blodet mot hufvudet.

1001. Gerigheten uppväcker i hjertat kärlek till gods och penningar: att den gerige verkeligen älskar guldklimpen, derom vittnar hans stora sorg, när han förlorar sin egendom. Men det som menniskan älskar mest, det är enligt Luther hennes gud, det må vara guld, penningar, kläder, hästar, böcker, hundar, kattor m.m. Mången förnäm dam älskar sin knähund mera än sitt lif, mången herreman älskar sin jakthund mera än Gud, om hvilken han icke vet mera, än hvad han som barn kan hafva hört af fru mormor. Men talom uppriktigt: om den gerige älskar Mammon, så älskar ock tiggaren sina trasor. Vi finna af denna framställning, att de chroniska passionernas moraliska element verkar på hjertat som ett temperament. Sparsamhet anses för en dygd, då den framträder som motsats till slöseri, men det kommer an på motivet och ändamålet med denna sparsamhet. Om man spar för att hjelpa den nödlidande, eller för att befrämja ett godt ändamål, så kan man ingenting säga derom. Men de flesta spara, för att spara, liksom tänkte de taga med sig det sparade i grafven.

1002. Hvilka verkningar vreden och hatet utöfva på hjertat, äro nogsamt bekanta. Vi märka här, att vreden uppväckes liksom andra passioner genom sinnena, som äro passionernas ledare. * [* Bichat: a.a. s. 22. 286] (Bichat). En retande åskådning, ett stickord, eller annan oförrätt verkar retande på hjertats fibrer (genom nervus sympatheticus?). Hjertat slår hastigare och drifver blodet mot hufvudet; den upretade blir röd i ansiktet: (hvi förvandlas din hy); en större mängd galla utgjutes, i synnerhet, om egoismen upväckt vreden; gallan blandad i blodet verkar retande på hjertats fibrer; vreden kan åstadkomma anevrisma, pulsåderbråck, darrning, svimning och en hastig död. Vreden, ambitionen och glädjen samt kärleken äro excentriska passioner; de påskynda blodomloppet, men fruktan, afvund, hat, gerighet, egoism äro concentriska passioner; de hämma blodomloppet, och förorsaka stockningar i underlifvet. Vreden verkar förslappning efter öfverretningen, och lemnar efter sig qual och hjerteångest. Om hordomens verkan på hjertat, se § 977.

Ö.Ö. Passionernas verkan på samvetet.

1003. Brennvinets verkan på samvetet är döfvande (§ 911), egoismen upväcker i samvetet egenrättfärdighet (§ 921), ambitionen verkar döfvande på samvetet; när samvetet fordrar sanning, så strider hedersdjefvulen deremot; när samvetet fordrar en uppriktig syndabekännelse, så strider hedersdjefvulen deremot; när samvetet fordrar att menniskan skall straffa verlden för synd, så strider hedersdjefvulen deremot. Uti menniskans naturliga tillstånd har samvetet ingen talan uti de saker, som röra menniskans heder. Ambitionen öfverröstar samvetet.

1004. Deremot uppenbarar sig ambitionens verkan i samvetet såsom ett anspråk på aktning af andra. Dessa den falska rättskänslans anspråk på aktning har gifvit förnuftet en falsk idé om menniskans kränkta ära. Förståndet har af denna idé fått ett falskt begrepp om en rättighet, som icke har sin grund hvarken i samvetet eller i det oförvillade förnuftet, utan i äregerigheten, nämligen rättigheten att fordra upprättelse för sin kränkta ära. Denna rättighet har sedan kommit in i lagstiftningen, liksom vore här fråga om en verklig skada, som blifvit en annan tillfogad till lif och lem. Att förnuftet tillerkänner menniskan rättighet att lefva, det bör hafva sin grund deruti, att menniskan har fått lifvet af en högre magt, som icke står under förnuftsdomstol; att Förnuftet och förståndet i den allmänna lagstiftningen tillerkänner menniskan rättighet att uppehålla lifvet genom alla de medel Gud förlänat, såsom kläder, föda, hus och hem m.m., denna rättighet bör hafva sin grund uti Skaparens godhet, som förlänat hvarjom och enom dessa gåfvor till lifvets uppehälle. Hvad Skaparen gifvit, det bör den ena menniskan icke afhända den andra. Men äran har den förnedrade menniskan längesedan förlorat.

1005. Den aktning och den ära, som den förnedrade menniskan nu gör anspråk på, den har hon fått af djefvulen. Menniskan förtjenar ingen aktning, så länge hon är en tjuf och hora inför Gud. Det vore en annan sak, om hon vore både syndfri och skuldfri. Men nu är hon vanärad och har ingen ära att förlora. Dessutom beror menniskans ära på andra menniskors omdöme om hennes moraliska karaktär. Detta omdöme kan lagen icke ändra, ty om lagen dömer en oskyldig att mista äran, eller om lagen dömer en tjuf att få upprättelse för sin kränkta ära, enär det icke kunnat bevisas, att

han är en tjuf, så kan lagen i hvilketdera fallet som helst icke tvinga andra menniskor att ändra sitt omdöme.

1006. Häremot invänder den äregeriga hopen: »Du skall icke bära falskt vittnesbörd emot din nästa». Här förbjuder Gud att kränka en annans ära!? Svar: Genom ett falskt vittnesbörd kommer nästan att lida skada till lif eEer lem, eller egendom: en sådan falsk ed är förbjuden i åttonde budet. Inkast: Luther förklarar åttonde budet så: Vi skole frukta och älska Gud så, att vi icke beljuge, förråde, baktale, eller illa berykte vår nästa. Svar: plikten härutinnan är gifven och obegränsad, men deraf följer ingen rättighet, plikten har sin grund i samvetet, men rättigheten har sin grund i ambitionen. Inkast: Frälsaren säger: Den som säger till broder Rhaka! han är skyldig under domen, och den som säger till sin broder: du dåre, han är skyldig till Geenna. Svar: alla skällsord, som komma ifrån ett ondt hjerta, af vrede, hat, ilska, äro förbjudna: de äro för det onda motivets skull en stor synd. Men verlden kan snarare förlåta sådana skällsord, som komma ifrån ett argt och ilfundigt hjerta, än sanningen, som kommer från profeternas mun. Sanningen uttalad af profeterna, Johannes döparen och, Frälsaren har verlden icke kunna förlåta; verldens kränkta ära har icke kunnat uprättas med mindre, än profeternas blod. Der ser man hvilken aktning verlden fordrar af de kristna.

1007. Enär samvetet fordrar aktning för den verkeligen aktningsvärde, så uppenbarar sig ambitionens verkan i samvetet såsom ett anspråk på andras aktning. Förnuftet har i anledning deraf stiftat en lag till förmån för äregerigheten, hvilken lag i många fall innebär en fysisk omöjlighet, alldenstund ingen kan tilltvinga sig andras aktning genom yttre tvång. Äran beror helt och hållet af andra menniskors omdöme, hvilket icke kan tvingas, men slutligen befinnes vara alldeles falskt, enär ett stort snille, med det elakaste hjerta, kan tillvinna sig verldens aktning och beundran, under det att en sann kristen blifver misskänd, föraktad, smädad, hatad, lagförd och afrättad för sanningen. Eller är det icke sant, att den orthodoxa gallan spricker af sanningens bittersalt; denna galla siprar i deras inelfvor och fräser i deras ådror som ormaetter, hvilket verkar retande på hjertats fibrer, uppenbarar sig der som ett heligt hat, i samvetet som ett heligt kraf, ett nit, en plikt att tvätta sina själar rena i kättareblodet. Så har det gått hela kyrkohistorien igenom. Och hvad säger förnuftet om den saken? Det tiger och

samtycker, det hjelper sin fiende att suga blod utur de kristnas ådror. Ty, säger förnuftet: du försmädar ock oss dermed.

1008. Sadduceerna (fritänkaren) hafva alltid haft någonting obytt med de fariséer (den döda tron). Men så snart det kommer an på att utrota den lefvande kristendomen, som smakar bäsk för dem bägge två, då äro de sams: både fariséer och sadduceer (prester och fri tänkare) hjelpas åt att utrota det förhatliga kristna svärmeriet. Några fritänkare hafva påstått, att verlden skulle vara mycket lyckligare, om det kristna svärmeriet aldrig kommit i verlden. Andra fritänkare hafva fått anledning af de förskräckliga religionsförföljelserna att anfalla sjelfva grunden för den kristna religionen. »Sed abusus non tollit usum». I Sverrige fördöma rationalisterna conventikelplakatet och sakramentallagen, men läsarena få äfven feta slängar af den förnuftiga piskan. (Se Afton-bladet).

1009. Gerigheten uppenbarar sig i samvetet som en plikt att förvärfva med rätt och orätt, med våld ooh list, att arbeta både natt och dag. Gerigheten uppenbarar sig i samvetet såsom en rättighet att fordra ut sina rättigheter af den fattige, och om samvetet säger: du bör hjelpa den fattige, du bör icke vara alltför sträng och hård emot den behöfvande, så säger gerigheten: hvar och en bör få sitt igen. Samvetets röst eller Guds röst i samvetet höres icke, när gerigheten ropar: du bör taga ut din rätt; du är ingalunda pliktig att skänka efter. Man säger: hvar och en är sig sjelf närmast. Ofta måste den samvetsömare hustrun hjelpa den nödlidande i hemlighet, så att den gerige och samvetslöse mannen icke får veta det. Mera sällan händer det, att hustrun är gerigare än mannen.

1010. Vreden döfvar samvetet ögonblickligen, derföre kommer samvetet efteråt med förebråelser. Samvetet har ingen talan, när det öfverrumplas af den brusande passionen. Vreden säger: du bör hämnas, du bör slå din fiende, men samvetet säger: du bör icke hämnas, ty »hämnden är min, säger Herren, och mannens vrede gör icke det godt är; den som hatar sin broder, är en mandråpare». Allt hvad menniskan gör i vredesmode, derför anklagas och dömes hon efteråt af samvetet, men i vredens ögonblick mistar samvetet all kraft att döma. I fysiskt afseende är vreden det gallblandade blodets intryck på lilla hjernan; genom

fiberretningen i hjertat drifves blodet med stor kraft emot lilla hjernan, som är samvetets organ. Samvetet blir derigenom öfverrumpladt af passionens element, det fräsande blodet, den brusande passionen öfverrumplar och viljelöst. Hatet har samma verkan på samvetet, men lämnar besinningstid, så att den hatfulle handlar med besinning och öfverläggning, medan den uppretade handlar af öfverilning. I så måtto kan ett mord, begått i vredesmode vara ursäktligare än det som sker med »berådt mod».

1011. Att afvunden har samma verkan på samvetet som hatet, nämligen döfvande, det bevisar erfarenheten. Okyskheten döfvar samvetet i så måtto, att det sinliga elementets verkan på viljans organ, som sker medelst nervernas reaktion, uppväcker i viljan ett sinligt begär, hvilket samvetet icke mägtar öfvervinna. Blygsamhetskänslan är den del af rättskänslan, som strider emot det skamliga begäret, äfvensom ambitionen eller hederskänslan och egenrättfärdigheten strida emot den skamliga driften, hvadan ock hvarje quinna före sitt första fall strider emot den brutala mannen, som endast lyder den djuriska driften: quinnans motstånd har sin grund i blygsamheten, i hederskänslan, i samvetskrafvet, egenrättfärdigheten, i fruktan för följden af den skamliga gärningen, o.s.v. (vi tala här om en quinna, som icke är väckt); derföre aftvingar hon mannen äktenskapslöfte, innan hon ger sig öfvervunnen. Men efter sitt första fall »ifrån frihetens idé», har quinnan ingen kraft att stå emot mannens förnyade anfall; synden blir då en vana; ett hemligt medvetande säger henne, »att hon förlorat sin ära» och sin »mödom». Emellertid känner den förnedrade quinnan ett hemligt samvetsagg, i synnerhet efter sitt första fall; men har dock icke mod att bemanna sig emot förföraren.

1012. Quinnans första fall, en bild af syndafallet, visar oss, att det icke är viljan i och för sig, som innehåller motståndskraften mot frestelsen, utan andra krafter, som verka på viljan. Det sinliga begäret hos quinnan påstås vara starkare än mannens, om man får sluta af boskapen: åtminstone vissa tider är quinnans aflingsbegär stegradt: det är således icke brist på vilja hos henne att hängifva sig åt vällusten, utan det är andra orsaker, som sätta sig emot frestelsen, till: ex. fruktan för följderna, fruktan för skammen, om hon blir hafvande; men fruktan för något ondt är en passion, som verkar på viljan och uppväcker der ett begär, som står i strid med det sinliga begäret. Jag har sett bondflickor i sådana

landsförsamlingar, hvarest det är en stor skam att vara hora, segrande stå emot alla anfall på deras ära och heder, ehuru så kallade sänglag äro för dem lofliga, men så snart de komma till en stad, hvarest skammen är måttlig eller fördelad på flera, då verkar exemplet eller åskådningen af legosystrarnes skamlöshet, och då är det slut med deras dygd. Så ungefärligen förhåller det sig med den sorglösa quinnans dygd. Annorlunda är förhållandet med en väckt quinna, hos henne ligger motståndskraften i samvetet, som verkar på viljan och uppväcker afsky för synden. Gäck icke dit, frestare, du blir skamligen näpst och afvist.

A.A.A. Passionernas, eller det omoraliska elementets verkan på viljan.

1013. Egoismens verkan på viljan är »egenvilja» (§ 920), som är Guds lag motstrafvig. Denna egenvilja vill verka sjelf, den låter icke böja sig eller kufva sig af någon annans vilja. Egenviljan visar sig tidigt hos barn såsom stridande mot föräldrarnes vilja; deraf följer olydnad emot föräldrar, uppstudsighet emot husbönder och öfverhet. Egenviljan är sammansättningen af alla rådande passioner. Det är förut visadt, att »egenviljan bestämmer menniskans moraliska karaktär». (§§ 257, 258, 261. m. fl.). Deremot påstår filosofen, att den moraliska viljan, som är nedlagd i förnuftet, bestämmer menniskans moraliska karaktär (259). Petrelli säger: »karaktär är viljans fasthet och bestämdhet att följa bestämda grundsatser: den är viljans stående habitus, men en sådan, som viljan gifvit sig sjelf och för hvilken menniskan är ansvarig.» Petrelli § 370. * [*Petrelli: a.a. § 370 II s. 53.] Här är filosofen i fara att kvävas af lutter egoism. Man måste med skäl fråga, inför hvilken högre auctoritet menniskan är ansvarig för den karaktär, som viljan gifver sig sjelf? Utan tvifvel; inför den som gifvit denna stående habitus: det är viljan sjelf. Det är egoismenl Vore det nämligen Skaparen, som hade gifvit viljan denna stående habitus, så vore menniskan ansvarig inför honom för sin moraliska karaktär, men det är icke Skaparen, som menniskan har att tacka för sin moraliska karaktär, utan det är sig sjelf menniskan har att tacka för sitt eget verk. Här har egoismen verkligen öfverträffat sig sjelf.

1014. Det är först och främst en stor bock i psychologin att betrakta

viljan som en sjelfständig magt i hela personlighetens sver. Det är endast i nervlifvets sver, som viljan är sjelfständig och fri. Den stående habitus eller den karaktär, som viljan gifver sig sjelf, kan endast angå nervlifvets sver eller de handlingar och gärningar, som äro beroende af viljan, men uti organlifvets sver kan viljan icke uträtta någonting; hon kan icke tillintetgöra en enda passion; hon kan icke hindra onda tankar att insmyga sig i förståndet, hon kan icke sjelf vara fri från onda begärelse, som insmyga sig i viljan, eller månne dessa syndiga begärelser upstå endast i den vilja, som icke är menniskans egen? Då måste auctor Petrelli och hans trosförvandter bevisa, att menniskan har en vilja, som icke är hennes egen. Här hjelper icke att vädja till det fullkomliga sjelfmedvetandet, som kan vara falskt. Så länge det finnes menniskor, som måste tillegna sig den onda viljan såsom sin egen väsentliga vilja, till ex. Luther, så gäller icke hvarken Petrellis eller Martensens sattser som axiomer, utan sattsen fordrar bevis.

1015. Den köttsliga frihet, för hvilken nationerna offra lif och blod, är ingenting annat än egoismens inverkan på viljan och denna frihet, som köpes med den blinda röfvarhopens blod, betraktas som en rättighet, hvilken menniskan bör hafva kärare än lifvet. När man med mycken ståt och pomp firar de kroppars begrafning, som fallit ett offer för den älskade friheten, så är det just meningen att stegra egoismens djefvulska passion hos de lefvande kropparna och inbilla verlden, att dessa frihetens martyrer vunnit martyrkronan. Så långt äro vi då ändteligen framskridne i det andeliga mörkrets natt, att egoismen blifvit verldens Frälsare, för hvilkens skull det lönar mödan att offra lif och blod. Den stora egoisten, hvilken alla vilddjur på jorden tjena och tillbedja, drifver den vilda folkmassan till raseri: han drifver de andeliga svinen framför sig liksom Legio dref svinahjorden utför klipporna i Gadara, och de arma djuren veta icke, hvad det är för en infernalisk magt, som tvingar dem att störta sig i afgrunden.

1016. Menniskan kan icke känna egenviljan rätt med blotta förnuftets ljus. Hvad filosofen kallar egenvilja, är endast en sammanfattning af de lägre djuriska drifterna och de brusande passionerna, som både egenrättfärdigheten och ambitionen ogillar. Deremot är filosofens moraliska eller förnuftiga vilja en sammanfattning af egenrättfärdighet och ambition jämte egennytta, hvilka passioner i det närmaste utgöra moralfilosofens egen

väsentliga vilja. Dessa passioners sinliga element verka utan afbrott på viljans organ och uppenbara sig som en bestämd vilja i medvetandet. Man finner denna bestämda och envisa eller oböjliga vilja uti stoicismen, fariseismen och i allmänhet hos alla stora tänkare, filosofer, hjeltar, påfvar och statsmän, som bära prägeln af en egen bestämd karaktär, en egen bestämd viljans riktning till ett visst mål; men långt ifrån att viljan sjelf gifvit dem denna karaktärsfasthet är det tvärtom en högre magt, egoismen och ambitionen, som hos dem blifvit en inre lag, en princip, från hvilken de ogärna afvika. Men ehuru en sådan karaktärsfasthet, som man redan finner hos hedningar, anses för någonting stort i motsatts emot de beständiga fluctuationer i temperamentet, hvarför andra vanliga menniskor äro utsatta, så liknar likväl denna karaktärsfasthet och oböjliga vilja en viss instinctsartad och driftmessig egen vilja hos egoismens djuriska typer, tjuren och fjellemmeln, som löper rakt fram och viker icke af, om det bure till fanders. »Det rätta för det rättas skull», låter stort, ofantligt, men när allt kommer omkring, torde denna moraliska storhet vara en produkt af egenrättfärdigheten.

1017. Pauli erfarenhet gifver intet stöd åt filosofens moraliska vilja, hvilken han tillegnar sig. »Det goda som jag vill det gör jag icke, men det onda som jag icke vill det gör jag». Martensen säger» »ingenting är godt utom den goda viljan».* [* Martensen: Moralf. § 20 s. 34.] Här betraktas nu den goda viljan såsom en redan fullbordad gärning. Men denna satts behöfver också bevisas. Om den goda viljan allena utgjorde hela menniskan, hela personligheten, så kunde sattsen låta höra sig. Men det är just det, som skall bevisas, att viljan allena innefattar hela personligheten. Den goda viljan i nervlifvets sver kan icke tillintetgöra den onda viljan i organlifvets sver. Paulus måste tillegna sig sin onda natur jämte den goda. Han kunde icke få den öfvertygelsen, att den goda viljan blott är lagfullbordan. Den goda viljan är endast laglikställighet, icke lag fullbordan. Hade apostelen sagt: Det goda som jag vill det gör jag, då hade en sådan vilja varit lagfullbordan. Men egenrättfärdigheten söker sig ännu ett kryphål och säger »Gud ser på den goda viljan». Ja visst hvar står det skrifvet? Det heter allestädes i den Heliga Skrift, att »Gud ser till hjertat». Skulle nu egenrättfärdigheten invända, att viljan och hjertat är detsamma, då blir saken ännu värre, ty då heter det, att »menniskans hjertats uppsåt är ondt allt

ifrån ungdomen». Ett argt och illfundigt ting är hjertat, ho kan utransakat?, af hjertat utgå onda tankar, etc.

1018. Allt kommer nu derpå an, om filosofen kan bevisa, att viljan allena utgör menniskans personlighet, nämligen den moraliska viljan, som han tillegnar sig. Paulus måste uti sin personlighet inrymma mera än viljan, nämligen det görandet, som också hörde till jaget. Förmågan att göra det goda hörde också till hans personlighet, men just denna förmåga saknade han, kan nu filosofen bevisa, att hans moraliska vilja innebär äfven förmågan att göra det goda? Paulus hade lika väl som filosofen en god vilja, som han fullbordade i nervlifvets sver. Men detta var blott laglikställighet icke laglydnad. Vi skulle icke så mycket tala om den goda viljan, om icke filosofen hade så många tjufknep till hands att blanda bort kortena och derigenom göra sin falska lära trovärdig. Så mycket är nu bevist af Pauli erfarenhet, att till hans personlighet hörde äfven förmågan att göra det goda, men emedan just denna saknades, så kunde han icke upfylla lagen. »Lagen är andelig, men jag är köttslig, såld under synden». Paulus måste vara en lagbrytare: »det onda som jag icke vill det gör jag». Efter denna erfarenhet äro alla menniskor syndare, lagbrytare, och hafva således en nedrig karaktär. Alla menniskor hafva en nedrig karaktär.

1018. [samma §-nummer som ovan] Ambitionen uppenbarar sig i viljan som ett begär efter ära och anseende; menniskan vill vara ansedd för hvad hon icke är, då hon icke kan visa sig för verlden i all sin nakenhet, eller sådan hon är; om hon är ogudaktig, så vill hon vara ansedd för gudfruktig; horan vill vara ansedd för mö, tjufven vill vara ansedd för ärlig, drinkaren för nykter, o.s.v. Menniskan vill i moraliskt afseende vara ansedd för dygdig, from, god, ärlig, välfrejdad; skrymtaren vill också vara ansedd för en kristen och för ett Guds barn. Men till ett Guds barn kan menniskan icke göra sig sjelf. Dertill fordras ovilkorligen Guds andes medverkan. Den döda trons anhängare påstå, att ingen menniska kan nu mera vara säker på sitt nådastånd och således kan icke heller någon dödlig känna, om och huruvida en menniska är pånyttfödd och försonad med Gud. Både i den gamla och nya cachesen förklaras orden: »De heligas samfund» så, att detta utgöres af sanna kristna, »dem Gud allena ser och känner». Likväl har ambitionen förledt mången att anse alla döpta hedningar för »pånyttfödda i dopet», hvarest alltså hvarje döpt menniska blifvit en kristen.

1019. Om detta vore verkliga förhållandet, då skulle ju hvar och en veta, hvilken som är en rätt kristen. Man behöfde då endast se efter i dopboken, hvilken är döpt. Det fordras väl ännu, att menniskan skall förnya sitt döpelseförbund, hvilket antages vara skett vid den första nattvardsgången, och: likväl fordrar äfven nya cachesen hjertats och sinnets förändring, som måste vara märkbar och förnimbar, och således måste menniskan verkeligen veta, när en sådan sinnesförändring skall hafva skett: men så stor är ambitionen, att den döda trons anhängare måste taga sin tillflykt till döpelsen och den första nattvardsgången för att slingra sig undan allt ansvar för försummad ånger, bättring, omvändelse och pånyttfödelse. Ehuru den naturliga menniskan icke kan känna sanna kristna, så kan menniskan redan i det väckta tillståndet känna, att hon icke är försonad med Gud. Men ambitionen uppenbarar sig äfven då i hennes vilja såsom ett begär att dölja sitt usla tillstånd. Hon fruktar för sanna kristna, som vilja undersöka hennes själstillstånd.

1020. Egennyttan uppenbarar sig i viljan som ett begär efter rikedomar, hvilket är alldeles omåtteligt. Vi kunna icke kalla den för gerig, som samlar för att slösa, hos honom är ambitionen den rådande passionen. Den är icke heller gerig, som samlar för att sedan få supa opp förtjensten. En sådan vill njuta sjelf och fara väl af sina förtjenta penningar. Men den är gerig, som samlar för att spara, man vet icke till hvilket ändamål. Gerigheten faller lika väl på den fattiga som på den rika. Mången fattig tigger ihop en summa penningar, och dör af hunger vid sina skatter. Den rike gerigbuken ockrar, tar duktigt betalt för sina varor, o.s.v. Ingendera låter samvetet bestämma priset.

1021. Vreden upväcker i viljan ett begär att hämnas. Denna hämnd har förnuftet visligen updragit åt den verldsliga lagen att verkställa, derest icke den upretade hämnas sjelf. Hvilken verkan könsdriften har på viljan, hafva vi redan nämt. Huruvida njurarna äro ett passionsorgan, kan icke nu bestämmas, men att dessa afsilningsorganer icke äro utan verkan på den öfriga organismen, kunna vi sluta af Davids ord: Herren pvöfvar hjertan och ransakar njurar. Detta är icke såsom mången torde föreställa sig en betydelselös bild. Det är åtminstone observeradt, att lagen inskrifven i hjertans taflor af kött drifver urinen ganska starkt.

1022. När vi fysiologice betrakta passionselementerna, så finna vi att dessa elementer afsilas från passionsorganerna, i magen, lefvern, mjelten, njurarne och födslodelarne. Dessa passionselementer inmängda i blodet verka först på hjertat, hvilket är den herrskande principen i menniskan. Ifrån hjertat följa passionselementerna med blodet till hjernan och upväcka der de åtskilliga känslor och begär, som vi förnimma. Liksom till exempel spritången har en egen verkan på hjertat, en annan verkan på förståndet, så har också det spermatiska blodet en egen verkan på lefvern, en annan verkan på hjertat; äfvenså har det gallblandade blodet en retande verkan på hjertats fibrer, o.s.v., liksom ock magsaften inblandad i blodet utöfvar en egen verkan på hjertat och hjernan. Om detta sätt att handtera moralen luktar illa i filosofens näsa, såsom vore det den crassaste materialism, så har det åtminstone den fördelen med sig, att menniskans fysiska, psychiska och moraliska natur blir begriplig för förståndet. Vi kunna således i den delen icke beskyllas för mysticism. Vi kunna inse orsaken, hvarföre en gammal käring icke rodnar och hvarföre hon icke kan blifva kär, o.s.v.

B.B.B. Det omoraliska elementets verkan på förståndet, förnuftet och den (fria?) objectiva viljan.

1023. Egoismen uppenbarar sig i förnuftet som en idé om det abstracta »jaget» eller sjelfvet, den på intet hvilande tomheten, utan objekt utan subject. Detta stora jag har uti filosofens förnuft förvandlat sig till en stor hvalfisk, som silar myggor och slukar kameler. Uti förnuftet framträder jaget i sin allgiltighet: Jaget blifver genom förnuftet gudomligt. Genom förnuftet är jaget sin egen sol, sin egen stjerna. Den »gudomliga strålen» i förnuftet är jagets sol eller den fixstjerna, omkring hvilken jaget hvälfver sig. Vidare blir jaget genom förnuftet ett fritt verkande väsen, oberoende af yttre och inre naturkrafter. Och genom den fria viljan får jaget äfven sjelfbestämning. Allt detta utarbetas vidare af förståndet, hvars organ beständigt simmar uti egoismens element.

1024. Hvad hjelper oss nu den lilla obetydliga ödmjukeligen framstälda anmärkningen, att jaget, hvad dess fysiska existens beträffar, icke beror af sig sjelft, utan af en högre magt, organlifvet, hvilket filosofen sätter sig öfver, då han icke kan bevisa, att detta

lif har upkommit genom jagets egen vilja. Jaget låter tarmarna bullra och hjertat slå; jaget låter lefvern afsila galla för förnuftets räkning; jaget låter mjelten afsila ambitionsämnet till jagets ära; jaget låter afsila hordomsämnet till jagets förnöjelse. Allt detta sker väl jaget oåtspordan; men jaget bryr sig icke om allt detta trassel, som menniskan icke rår för.

1025. Vidare framträder egoismen i förnuftet som en idé om jagets sjelfständighet och positiva frihet, hvilken idé vidare utarbetas af förståndet, och denna frihet, framträder slutligen genom viljans »fria sjelfbestämning till det goda» uti sin allmängiltighet genom revolutioner och politiska blodbad. »Vi hafva ingens trålar varit, ty vi äro frie födde». Det är nesligt att millioner fria varelser skola träla under jordens tyranner. Så talar rabulisten, när han kommer riktigt på tre quart. Men den köttsliga frihetens kämpar känna icke till den andeliga friheten, och kunna icke harmas deröfver, att närmare 900 millioner menniskor måste vara djefvulens trälar. Och synes rimligt, att de »huggormars afföda» bör hafva en orm till regent.

1026. Vidare framträder egoismen i förnuftet under namn af menniskans rättigheter, som äro en sammanfattning af egoism, ambition och egennytta. Ehuru nu förnuftet sätter en plikt mot hvarje rättighet, kunna de likväl icke contraponeras. Ty en rättighet kan genom vissa svängningar på det transcendentala fältet förvandlas till en plikt och sålunda kan det blifva icke blott en rättighet, utan till och med en plikt att söka upprättelse för sin kränkta ära. Huru detta går till, det har en prest i Sverige vid namn Ekdahl bevisat under sin process med Söndagsbladet. Han kunde nämligen genom en logisk deduction bevisa att det icke var han personligen, som var förolämpad af Söndagsbladet, utan »prestaembetets värdighet»; och på denna grund blef det en plikt för honom att upprätthålla prestaembetets värdighet. Ja!, du Baal, du äst en stor gud, och med dig är intet bedrägeri!

1027. Detta verkar ambitionen, hvilken i förnuftet uppenbarar sig som en idé om menniskans höga moraliska värde, hvilket likaledes genom förståndets operationer framträder i sin allgiltighet. Menniskan eger sitt värde 1:mo såsom förnuftig och fri varelse; 2:do såsom en stor potentat på jorden; 3:tio såsom moralisk, dygdig, ädel och syndfri; och 4:to såsom kristen? Monne det? Hvad

hjelper oss nu den enfaldiga anmärkningen, att menniskan såsom förnuftig icke brukar sitt förnuft rätt: det finnes nämligen stora tänkare, som påstå, att högst få menniskor kommit till förnuftets rätta bruk. Och månne icke historien bevisar detsamma? Nämligen att passionerna, icke Kantens »rena förnuft» bestämmer verldshistoriens karaktär.

1028. Hvad friheten beträffar, så möter oss den stora svårigheten, att menniskan såsom fri i nervlifvets sver är beroende af en moralisk nödvändighet i organlifvets sver: att hon med sin förmenta, goda vilja i nervlifvets sver, har ett elakt hjerta i organlifvets sver. Detta vill det högdygdiga slägtet icke erkänna, och de, som alldeles icke kunna förneka denna erfarenhet, göra sig sitt onda hjerta quitt på det viset, att de inskränka personligheten inom nervlifvets sver, och påstå, att den onda egenviljan icke är menniskans egen vilja. Men det är just detta, som skall bevisas. Hvad namnet kristen beträffar, så är till märkandes, att den oomvända och opånyttfödda menniskan är en döpt hedning, sålänge hon står utom nådaståndet. Och hvad menniskans höga menniskovärde beträffar, så böra vi anmärka att Guds fiende utan tvifvel sätter ett högtvärde på en sådan varelse, som spottar sin Skapare midt i ansigtet.

1029. Nu sätter förnuftet på sig glasögonen, och rynkar sina lurfviga ögonbryn: Hur vågar ni fördömde kättare försmäda Skaparen i menskligheten? Vest du icke, att menskligheten är Kristus? (Hegel), och den som försmädar menskligheten, han försmädar Skaparen? (Jak. 3:9). »Den naturliga menniskans förderf oaktadt, kunna vi ej, utan att smäda Skaparen, förneka, att äfven mycket godt är nedlagt i menniskonaturen.» Aftonbladet för 1849. N:o 228. Således blir Skaparen smädad, då apostelen Paulus påstår, att Gud beslutit allt under synd. Enligt Aftonbladets begrepp bör det goda i menniskonaturen uppväga det onda, och sålunda bör räkningen med vår Herre quitteras jämt om jämt, så att ingendera har att fordra af den andra, och uti detta sjelfbedrägeri famla alla moralister, hvilkas moral är lika med noll. Nu vänder sig förnuftet till den döda tron, och säger: »Se nu hörden I smädelsen! Hvad synes eder? Är det icke en odräglig andelig högfärd att kalla sig sjelf för Guds Son och kalla andra för huggormars afföda. Det är djefvulskt förbannadt, att en sådan »kristen hund» skall skälla på hederligt folk, och nedsmutsa menskligheten med giftiga smädelser. Sådant hundskall tåla vi icke längre.

1030. Det förstås att alla verldens markattor känna sig djupt sårade af sådana giftiga smädelser, som Johannes döparen och Kristus riktade mot judarne; ty pekar man på en gammal hund, så morrar han. Den naturliga menniskan är mycket mon om Skaparens ära, när hennes egen (heder är i fara att quamna. Det kunde man se på judarne. De kunde icke finna något större brott emot Gud, än Frälsarens medgifvande, att han var Guds son. Och ännu i denna dag har man sett mången ärlig tjuf och dygdig hora intagas af fasa och förvåning, om någon kristen understår sig att kalla sig för Guds barn.

1031. Att verlden i moraliskt afseende är en markatta, derom vittnar historien. Men förnuftet kan icke fatta huruledes en i moraliskt hänseende förnedrad varelse saknar allt menniskovärde. Ty mot den moraliska eller rättare omoraliska nödvändigheten i organlifvet ställer förnuftet den fria viljan i nervlifvet, och mot det elaka hjertat i organlifvet ställer förnuftet den goda viljan i nervlifvet. Menniskan har ett upplyst förnuft och en fri vilja. Om hon rätt använder den gudomliga stråle, som Skaparen nedlagt i förnuftet, så kan hon icke misstaga sig. Med blotta förnuftets ljus bör hon kunna uppfylla sin bestämmelse. Med förnuftet till ledstjerna bör hon icke famla i mörker och okunnighet om det rätta. Ty allt hvad förnuftet säger: du bör, kan också viljan fullgöra.

1032. Alltså kan menniskan uppfylla sin moraliska bestämmelse om hon vill; genom förnuftet får hon den rätta upplysningen om det rätta, och genom den fria viljan kan hon göra det rätta, och då hon det gör, behöfver hon icke frukta för ansvar eller efterräkningar i en annan verld; »dygden belönar sig sjelf och varder ytterligare belönad». På detta sätt får menniskan ett högt moraliskt värde i sina egna ögon och detta falska värde kan ingen dödlig magt frântaga henne. Giftiga smädelser vet den dygdiga att sätta sig öfver o.s.v. Resultatet af dessa hedniska satser blir sådant, som den naturliga menniskan gärna vill hafva't. »Den som rätt odlar sitt förnuft och förädlar sin vilja, kan uppfylla sin moraliska bestämmelse, utan att känna andra lagar än dem [den?] Skaparen nedlagt i förnuftet, och utan att känna försoningsverket» (A. A.). * [* A. A.: a.a. s. 4.] Vi få äfven höra att den moraliska viljan, som är nedlagd i förnuftet, bestämmer menniskans moraliska karaktär, således icke den subjectiva viljan, som är ond och Guds lag motsträfvig. Hvad är det då för nöd att blifva salig; när menniskan

har en god vilja, så har hon också en god karaktär. Hvilken kan då beröfva henne hennes moraliska värde? Ingen annan än djefvulen, som icke kan erkänna att någon annan är god, när han sjelf icke är god.

1033. Ja! se djefvulen. Hviliken är det, som tror på djefvulen? ibland andra prestelögner har man äfven hittat på att skrämma en rå och okunnig allmoge med allehanda historier om djefvulen och allt hans väsende; men ingen annan än en rå och vidskeplig allmoge kan tro sådana galenskaper. Man håller med flit allmogen i mörker och okunnighet om menniskans moraliska värde för att kunna bättre hålla dem i tygel. Allt sådant och ännu mycket mer hafva vi sett i de liberala tidningarnes spalter ifrån julirevolutionen 1830 och till data, ehuru nuvarande Aftonblads redaktion tyckes vara mindre fientligt stämd emot läseriet och pietismen. (Detta skrifves 1855 i juli.)

1034. Men ehuru den moderna verlden icke tror på någon djefvul, så är det likväl den hedersmannen, som regerar verlden; det är också han, som gifver den ärlige tjufven, den dygdiga horan och den nyktra fyllhunden deras moraliska värde. Djefvulen unnar gärna verlden den förmånen eller den äran att vara förnuftig och fri, ja till och med dygdig kan menniskan vara utan att stöta sig med djefvulen, ty djefvulen är sjelf ett ideal af dygd. Han vill visst icke skrämma sina trogna tjenare med några fasligheter eller ohyggliga föreställningar om samvetsqual och hjerteångest i en annan verld: nej, visst inte. Han är så hederlig, att han till och med uppmuntrar den dygdiga verldsmedborgaren med hopp om ära, frid och salighet i ett annat lif. I synnerhet måste den, som dör med ära för friheten, räkna på sina medborgares aktning och tacksägelse i en bättre verld.

1035. Att djefvulen är en förträfflig dygdelärare och moralist, det är icke så mycket att undra på; men att han också enligt hvad Luther påstår kan predika evangelium lika bra som presterna, det skulle låta mera otroligt, om vi icke hade sett det med egna ögon. Menniskan har nämligen genom kristendomen fått en tillökning uti sitt moraliska varde. Icke blott såsom dygdig och from har den naturliga menniskan ett högt moraliskt värde (i sina egna ögon.) Men ännu mera såsom kristen och medlem af Kristi kyrka och församling måste menniskan få ett ännu högre värde (i sina egna

ögon), ty hvilken är det väl som vill blifva ansedd för en hedning? Ingen: om det skulle fattas något i den naturliga menniskans dygd, så lappas det hålet med den stulna nåden. Man går för den skull högtidligen till nattvarden för att visa, att man sätter ett högt värde på kristendomen. Men under denna utvärtes gudstjenst, som ingenting annat är än skrymteri, ligger hjertat som en »demant» i bröstet. Ingen ånger, ingen bättring följer, ingen sinnesförändring; man fortsätter sitt gamla lefverne. Liksom ryssen, som korsar sig och bockar sig för krucifixet hvarje morgon och sedan denna utvärtes gudstjenst är undangjord, börjar han att svärja och bedraga folk. Så ungefärligen lefva nu för tiden de äkta lutheranerna: de gå från nattvardsbordet till krogdisken.

1036. När egoismen, ambitionen och egennyttan hinna till förnuftets regioner, så förvandlas egoismen till oberoende, sjelf ständighet och frihet, ambitionen förvandlas till menniskovärde, ära, anseende, reputation, o.s.v. Egennyttan deremot framträder i förnuftet såsom egande rätt eller rättighet, av hvilka råämnen förståndet sedan utarbetar läran om menniskans rättigheter. Vi hafva förut nämnt, att plikten icke är begränsad af rättigheter, som moralisten ställer emot hvarje plikt, hvarigenom hans moral blir lika med noll. Så är det också klart, att menniskans rättigheter hafva sin grund i egoism, ambition och egennytta; derföre känner hvarje menniska sina rättigheter och behöfver icke gå i skola för att blifva undervisad om sina rättigheter. Men plikten känner icke den naturliga menniskan nämligen plikten i hela sin vidd, förr än hon blir undervisad af den Heliga anda. Lagen måste inskrifvas i hjertats taflor af kött, innan menniskan kan förnimma att lagen är andelig, och att Guds lag fordrar hjertats renhet, o.s.v.

1037. Ehuru nu moralisten uti läran om menniskans rättigheter fördelar rättigheterna så, att alla böra få lika rätt, förutsatt, att alla hade lika stora magar, så hafva likväl alla, som hafva tom[m]a magar, velat förklara läran om menniskans rättigheter utur den communistiska synpunkten, hvaremot det i somliga länder blifvit den starkares rättighet att köpa och sälja menniskor som kreatur. Uti somliga stater anses det för rätt att rödja en tyrann ur vägen; uti tyranniska stater anses det för rätt att afhända menniskor lifvet för ett obetydligt ord emot majestätet. Alltså blifva rättigheterna och skyldigheterna alldeles olika tillämpade uti olika stater. Monne orsaken härtill finns i det rena förnuftet? Det synes knappast troligt.

Den olika tillämpningen måste hafva sin grund i de egoistiska passionerna, af hvilka förnuftet förmörkas och förblindas, så att det icke eger någon förmåga att skilja mellan rätt och orätt. Förnuftets storverk i historien äro svarta och blodiga.

1038. Communisterna yrka eller påstå, att alla menniskor hafva lika rättigheter, och denna lära kan icke kallas för orättvis, om blott alla menniskor vore af naturen alldeles lika: man ser dagligen att den ena menniskan har större mage än den andra, och behöfver således mera mat än den andra. Om den rike delade sin egendom med den fattige, så skulle jämlikheten icke vara länge; efter någon tid vore den fattiges mage lika tom som förut. Och hvarifrån skulle han då få sin bukfyllnad? Jag tycker att den rike såväl som den fattige borde äta askgröt för att snörpa ihop tarmarne, så skulle maten räcka till för dem bägge. Skulle den rike få ett »andeligt såg [?]», så skulle ögonens begärelse hos honom vara mindre. Han skulle då äta mindre läckert, dricka mindre vin, kläda sig mindre grann, föra mindre stât; då kunde det räcka till för honom att lemna en del af sitt öfverflöd åt den fattige.

1039. Skulle den fattige åter få ett »andeligt såg», skulle han hungra och törsta efter rättfärdigheten, då skulle äfven han umbära en del af sina förmenta rättigheter; han skulle då supa mindre brännvin, och låta bli att härma efter herrskapernas dårskaper: han skulle i allmänhet spara sin förtjenst för behofvets dagar. Men spara kan han icke så länge som han har buken till sin Gud. Det är i allmänhet ganska få menniskor, som äro så vanlottade af naturen, att de icke kunna försörja sig, men djefvulen, som grasserar i menniskans inelfvor, gör somliga fattiga genom fylleri, dryckenskap, otukt, lättja, skryt, högfärd, grannlåt; andra åter gör han rika genom gerighet, snålhet, niskhet och bedrägeri. Gud rår icke för allt detta elände, som vi dagligen se för våra ögon. Vi se väl, hvaruti felet består, men vi kunna icke hjelpa saken.

1040. Felet ligger i magen och småtarmarne, i lefvern, i mjelten, i födslodelarne, derifrån komma de elaka dunsterna, först till hjertat, och derifrån till samvetet, så till viljan, dernäst till förståndet och förnuftet. Och medan djefvulen sålunda grasserar i menniskans inelfvor, står filosofen och pöser opp sig med sjelfständighet, frihet och menniskovärde, rättigheter, dygd, moralisk karaktär; m.m. Åh, vet hut slyngel, hade jag så när sagt, och håll dig på mattan; sätt

på dig glasögon och läs Bibeln, och kom ihåg det första stora ordet: »to gnoti sauton».

C.C.C. Den döda tron.

1041. När Luther låg i »samvetsqual och hjerteångest», kunde han aldrig föreställa sig, att den lefvande tro, som hos honom uptändes efter samvetsqualet, skulle förvandla sig till en död tro i protestanternas hjertan. Redan då var tron död, när protestanterna började försvara sin tro med eld och svärd. Om vanliga krig hafva dåliga motiver, så äro bevekelsegrunderna till ett religionskrig ännu sämre. Förnuftet säger väl, att menniskan har rättighet att försvara sina heligaste intressen, och hvad kan väl vara heligare än hennes religion? Men just derföre att religionen är helig, bör den ingalunda befläckas med blod. Frälsarens brud bör icke hafva blodiga fläckar på sin snövita panna, icke heller på sina rentvagna händer. Derföre var det också Luthers ifrigaste önskan och bön, att intet religionskrig skulle uppstå, men det gick annorlunda.

1042. Protestanterna hade bort besinna Frälsarens ord: »stick ditt svärd i skidona, ty de som gripa till svärd, skola förgås genom svärd». Lika litet som religionens sanning kan bevisas med spadar och järnstörar, lika litet kan den försvaras med eld och svärd. Det är endast genom Andans svärd, som tron kan utbredas och försvaras. De första kristna hafva beseglat sin tro med sitt blod, men icke med fiendernas blod. Lutherska läran försvarades med eld och svärd och förblef ett påfvedöme midt i lutherdömet: tvärtemot Luthers afsigt och vilja förblef inquisitionen i lutherska kyrkan. Till och med Luther sjelf skulle, om han finge lif på nytt, blifva förföljd af lutherska kyrkans inquisitorer. Ty när menniskan icke har något andeligt lif, måste hon försvara sitt lekamliga lif; »den som mister sitt lif, (för Kristum) han skall behålla det, och den som behåller sitt (lekamliga) lif, han skall förlora sitt (andeliga) lif». Så har det nu gått med lutherska kyrkan.

1043. Hvad som må hafva varit anledningen dertill att tron, som hos Luther sjelf var lefvande, blef så snart förvandlad till en död tro i lutherska kyrkan, det är icke så lätt att utreda. Luther sjelf tyckes hafva glömt den »sveda och värk», som han var underkastad för den nya födelsen. Vi föranledas till denna slutsats af hvad som

händt en och annan pietist i senare tider, att de nämligen glömt svedan och värken, af glädjen deröfver, att den nya menniskan blifvit född. En sådan andelig glömska tyckes hafva besvärat författaren till »Pietism och kristendom» (en liten skrift tryckt i Umeå 1845). * [* F. G. Hedberg: Pietism och Christendom.] Utom tron, som författaren till denna lilla skrift yrkar med all magt, tyckes förf. hafva glömt, huru den nya menniskan blifvit född. Han tyckes hafva glömt, huru den nya menniskan underhålles och bibehålies vid lif, helst förf., som under den tid han såsom svärmare ansedd, af inquisitorerna i Finland var förvist till Uleåborgs häkte, såsom fångpredikant verkade mycket godt, men sedan han fick ett godt pastorat i Finland säges uti sitt lefverne vara verlden lik. Hans fiender kalla anhängarne af hans lära för hedbergianer.

1044. Det är visserligen sant, att barnaföderskan glömmer svedan och värken af glädje deröfver, att den nya menniskan blifvit född i verlden, men den ofruktsamma eller den andeliga horan tager sig anledning af denna, den rätta barnaföderskans glömska, att stoppa upp sin buk med andeliga trasor, och emedan denna hora (den döda tron) är regerande drottning i verlden, så inbillar hon alla markattor och hofnarrar, att hon är i välsignadt tillstånd, och låter hålla förböner i alla kyrkor för sin uppstoppade buk; men när allt kommer omkring, låter hon smyga in en horunge under sina kläder, och inbillar alla blinda och döfva jordgummor, att hon (statskyrkan) blifvit moder till en prins, som skall regera verlden med järnris, det är med inquisition och grymhet.

1045. Just en sådan hora är den rådande statskyrkan, hvarom profeterna hafva talat. Hon påstår sig vara Herrans utkorade brud och likväl låter hon de egyptiska horkarlarne (verlden) krama sina bröst. Huru ofta utmålas icke detta statskyrkans tillstånd redan i Gamla Testamentet. Men ingen statskyrka har velat emottaga en sådan förebråelse. Jag råder hvarje äkta barnaföderska att aldrig glömma alldeles bort sin sveda och värk, som är den rätta grunden till modershjertats ömhet. Mången mö gör de heligaste löften vid barnaföderskans säng att aldrig taga man, när hon ser svedan och värken hos barnaföderskan,: En sådan sveda och värk förskräcker henne alldeles. Men hon besinnar icke, att svedan och värken glömmes snart, hvaremot glädjen öfver den nya menniskans födelse varar i evighet, om den nya menniskan kan bibehållas vid lif. Men vilkoret för den nya menniskans födelse är den föregående svedan

och värken, hvarförutom ingen nyfödelse kan ske, och detta vilkor måste framhållas för hvar och en, som vill smaka glädjen af den nya födelsen.

1046. Luther hade känt svedan och värken, han har haft samvetsqual och hjerteångest, innan han blef förlossad genom den lefvande tron; men han tyckes hafva glömt svedan och värken, som blifvit mindre ofta framställd i hans skrifter. Han har icke nog allvarligt framhållit den sanningen, att utan sveda och värk kan den nya menniskan icke födas. I det stället har han med stor frimodighet framhållit tron, som utan föregående ånger och bättring med begärlighet omfattas af alla döpta hedningar, hvadan ock lutherska kyrkans pelare i Speners tid ville påbörda den allvarligt menande mannen, att han ville vilseleda lutherska lärans bekännare ifrån »tron till gärningarna», när han (Spener) yrkade på en allvarlig ånger och bättring, som måste vara det förberedande vilkoret för den lefvande tron. Spener beskyldes af sina motståndare att vara en »laglärare» och »verkhelgon». Det trösterika ordet: »grubbla intet, utan tro!» användes af den döda trons anhängare såsom vapen emot Spener. Men när har väl Spener påstått, att menniskan genom »ångern och bättringen förtjenar saligheten»?

1047. När Luther framhöll den grundsatsen, att menniskan blir »rättfärdiggjord genom tron allena utan gärningar», så var det visst icke hans mening, att en kristen skulle få lefva som en hedning; tvärtom yrkar han på flera ställen, att gärningarne böra vara en följd af tron. Men vissa rationalister påstå, att »tron är en följd af bättringen». (Ignell).* [*Ignell: Luth. trosb. s. 219 f.] Men den döda trons anhängare hafva fattat saken så, att menniskan icke behöfver någon sann ånger genomgå, likasom skulle en sann syndaånger vara syndarens eget verk. Det är visserligen sant, att menniskan icke kan förtjena någon nåd, hvarken med ånger eller bättring; men å andra sidan är det också en evig sanning, att när quinnan föder barn, hafver hon sveda och värk; och utan denna andeliga sveda kan ingen födas på nytt. Genom en sann ånger och bättring måste hjertat förberedas att mottaga den lefvande tron. Således måste den gamla menniskan hafva sveda och värk, innan den nya menniskan kan födas. Detta påstående bekräftas icke allenast af Davids, Petri och den botfärdiga quinnans ånger, utan äfven af Luthers egen erfarenhet, ehuru rationalisterna göra narr af Luthers grubblande. Men utan ånger och bättring kan ingen hafva

en lefvande tro: det är vårt påstående. Och den satsen: »grubbla intet, utan tro!» kan och bör framhållas för de tviflande, men icke för dem, som sjelfva göra sig en tro.

1048. Spener, sjelf väckt och uplyst af Guds ande, insåg klarligen lutherska kyrkans djupa sedeförderf, som blef en följd af den döda tron. Han försökte derföre att blåsa nytt lif i de dödas ben, men blef som vanligt ansedd för en kättare af de äkta lutheranerna; då Spener yrkade väckelse, ånger, bättring, nyfödelse och ett heligt lefverne, så påstodo lutherska kyrkans pelare, att pietisterna voro verkhelgon, under föregifvande, »att menniskan varder salig genom tron allena utan gärningar», hvilket är en evig sanning, då den framställes i sin rätta ordning; dock föregåfvo pietismens fiender, att Spener afvikit ifrån den lutherska läroformen i läran om rättfärdiggörelsen. Dessa trones hjeltar predikade om tron allena utan gärningar utan att bry sig om den saliggörande trons nödvändiga och föregående vilkor, väckelsen ur syndasömnen, den sanna ångern, omvändelsen, bättringen, nya födelsen. Genom en sådan predikan om »tron utan gärningar» måste nödvändigt en allmän säkerhet uppstå ibland massan af folket. Den döda tron låg som bomull kring hjertat. Den satsen »synda fritt bara du tror», för hvilken villfarelse man velat beskylla läsarena, uttalades väl icke offentligen, men förstods hemligen inunder; ty den som super och tror, horar och tror, svär och tror, slåss och tror, att han med ett sådant lefverne skall varda salig, månne icke en sådan hafva den hemliga öfvertygelsen: »synda fritt bara du tror».

1049. Författaren till den lilla skriften »Pietism och kristendom» tyckes, som sagt är, hafva glömt de nödvändigaste föregående vilkoren för den saliggörande tron, och den som förut har en död tro, skall kunna tillegna sig mycket af denna afhandling. Den döda tron har lika stor likhet med den lefvande tron, som liket har likhet med den lefvande, och likväl är det lika stor skilnad emellan liket och den lefvande menniskan som emellan lifvet och döden. Nämnde författare har velat sätta Spener i skuggan under föregifvande att han i läran om rättfärdiggörelsen afvikit ifrån den lutherska renlärigheten. Om Spener har sagt: »Man har hittills predikat tillräckligt om tron», så bör detta förstås så, som Pauli och Jakobs skenbara motsägelse i läran om tron. Ty Paulus talar om den lefvande tron, men Jakob talar om den döda tron. Luther talar om den lefvande tron, som alltid och allestädes bör predikas för dem,

som tvifla om sin salighet. Spener talar om den döda tron, som icke bör predikas för någon. Det går icke an att sätta Luther och Spener i håret, såsom förf. till P. och Kr. velat göra, ty säkert är att de skolat komma öfverens, om de varit samtidiga.

1050. Den döda tron är ett falskt förlitande på Guds nåd; det är en öfvertygelse, som menniskan kan göra sjelf; eller en sådan, öfvertygelse, som djefvulen kan åstadkomma, det vill säga: en sådan öfvertygelse, hvars subjectiva grund består uti de rådande nedriga passionerna. Menniskan inbillar sig, att hon är försonad med Gud, ehuru hon är inspirerad af djefvulen. Man inbillar sig, att man älskar Gud, när man älskar sig sjelf och verlden. Detta sjelfbedrägeri fick Petrus erfara. Före fallet var det hans fullkomliga och verkliga öfvertygelse, att han var en hjelte i trona, samt att han älskade Frälsaren så högt, att han kunde våga lif och blod för honom. Men huru gick det? Alltsammans var bara ett sjelfbedrägeri. Och uti detta sjelfbedrägeri famlar ännu den sorglösa hopen i synnerhet allmogen på landet, som än låtsar hysa någon vördnad för del heliga.

1051. Pöbeln i de större städerna tyckes i allmänhet vara till den grad likgiltig, att den icke bryr sig om hvarken himmel eller helvete. Vi vilja icke tala om de bildade klasserna, som visa uppenbart förakt för det heliga. För dem är den sinnliga njutningen den högsta sällhet på jorden. Bachus och Venus äro deras gudar. De tro sig hafva upfyllt allan rättfärdighet, när de låta sina barn döpas, de anse sig hafva upfyllt alla kristendomsfordringar, när de för syns skull gå en eller par gånger om året till Herrans Nattvard, men för öfrigt lefva som hedningar, uti sus och i dus. När döden öfverraskar dem, ge de sig beskedligt åt botten, och tänka som drängen, när han tyckte, att vällingen var för tunn, han vände om skeden och sade: följ med hvad som vill.

1052. Men äfven den enfaldige, som icke känner sig äga nog styrka i förståndet att resonera bort alla efterräkningar, känner sin tro svigta i lifvets viktigaste ögonblick, emedan han saknar den subjectiva grunden för sin öfvertygelse. Han söker väl en styrka för sin tro i sakramentet, men detta medel, såsom varande endast objectivt, är icke tillräckligt att tysta samvetet. Ty då han aldrig har gått igenom nådens ordning, så saknar han den subjectiva grunden för sin öfvertygelse: han saknar den Helige andes

vittnesbörd om barnaskapet. När menniskan tillegnar sig försoningsnåden utan föregående ånger, bättring, omvändelse, nyfödelse, m.m., så blir detta en död och blind auctoritetstro. Den är död, emedan den, enligt Jakobs vittnesbörd, är utan gärningar, den medför ingen sinnesförändring, den omskapar icke hjertat. Den är blind, emedan den saknar den lefvande känslan; nåden är icke kännbar; den Helige andes vittnesbörd saknas alldeles. Med ett ord: en sådan tro, som är endast en förmodan, en inbillning, ett menande utan tillräcklig grund, lemnar den arma menniskan i det af görande ögonblicket uti förtviflan.

1053. Filosofen, som känner hvilka grunder förståndet fordrar för sin öfvertygelse, upgör sin räkning med Skaparen medelst ett uttänkt system, grunden för hans öfvertygelse i andliga ting består icke uti moraliska passioner såsom ånger, väckelse, omvändelse, pånyttfödelse eller den kännbara försoningen: hvilket allt för honom är mysticism och fanatism. I det stället bygger han ett system på vissa förutfattade idéer om menniskans andeliga natur, hvarvid förnuftet och den fria moraliska viljan ligga till grund för öfvertygelsen. Han litar icke på någon annan auktoritet än sin egen insikt, derföre förkastar han auktoritetstron. Hvad David, Petrus och Luther erfarit, kan han icke antaga för allmängiltigt, emedan det icke öfverensstämmer med hans egen erfarenhet. Resultatet af filosofens erfarenhet i nådens ordning blir slutligen följande: »Menniskan bör odla sitt förnuft och förädla sin vilja, uppfylla sina plikter emot sina likar och djuren? (A.A.) * [* A.A.: a.a. s. 4.] När menniskan det gör, kan hon uppfylla sin bestämmelse såsom förnuftig varelse utan att känna andra lagar än dem Skaparen nedlagt i förnuftet». Så ungefärligen upgör filosofen sin räkning med vår Herre. Uti en sådan sjelfpröfning kan det icke blifva fråga om ånger, bättring, omvändelse eller försoning. Dygden måste här vara den rätta salighetsgrunden.

1054. Den döda tron litar på andras auctoritet, och tror som andra hafva trott. Den lefvande tron rättar sig efter uppenbarelsen och sina egna känslor, men emedan dessa känslor blifvit upväckta genom, ordet, så kunna de icke stå i strid med uppenbarelsen. Dessa känslor, dessa moraliska passioner utgöra den Helige andes verkningar i hjertat, och utgöra den lefvande trons subjectiva grund. Alltså har den döda tron endast objectiv grund, men den lefvande tron har både objectiv och subjectiv grund, och derigenom blir

öfvertygelsen fullständig. Nu är det egenteligen passionen, som bestämmer viljan i sitt sträfvande. Hos den naturliga menniskan bestämmes viljan till handling af de naturliga passionerna; den naturliga menniskans lefverne strider tvärt emot samvetets fordran, till exempel lösaktighet, snatteri, svordomar; det strider tvärt emot alla förnuftsskäl till ex. dryckenskap en; det strider tvärt emot den döda tro som sitter i peruken till ex. den utvärtes gudstjenstens försummande.

1055. Det finnes alltid en motsägelse uti den döda trons lefverne och religionsöfningar: Man låtsar vara andäktig i kyrkan, men i lekstugan är man lättsinnig, man gråter i kyrkan och skrattar bakom kyrkan, man är gudfruktig i kyrkan och ogudaktig på krogen, man låtsar vara botfärdig vid altardisken och slåss vid krogdisken, man välsignar i kyrkan och svär bakom kyrkan, man är anständig i kyrkan och horar bakom kyrkan. Med ett ord: den som har en död tro i peruken, kan vara gudfruktig och ogudaktig på samma dag, han kan vara hederlig på ett ställe och hundsfott på ett annat ställe, han kan välsigna och förbanna, hålla bön och svärja på samma dag. Förmodligen är det besvärligt för den gamle Adam att vara gudfruktig alltjemt. Derföre tycker han sig hafva gjort nog till Guds ära, när han tjenar Gud en eller par timmar i veckan, men för öfrigt tjenar djefvulen och verlden hela veckan och allramest om söndagen, som till Guds namns ära instiftad är. Denna dag tyckes hellre vara en supdag, en dans- och kortspelsdag, en kalaseringsdag, på hvilken man tjenar buken.

1056. Ehuru nu den, som har en död tro i peruken, lefver värre än en turk och en hedning, tror han sig dock beständigt vara en kristen. Han lefver på den ljufva inbillningen, att han af nåd och i förlitande på Kristi förtjensthar fått sina synder förlåtna. Och denna tro att menniskan, utan ånger och utan sorg, som är efter Guds sinne, utan sveda och värk, utan samvetsqual och hjerteångest, får tillegna sig Kristi förtjenst, denna tro har presten grundlagt ända från barndomen. Ty när har väl prestens bedömande gått ut på att upväcka den rätta syndakän nedomen och den rätta syndasorgen eller den andeliga sveda och värk, som måste föregå den nya födelsen? Har icke presten genom sitt lättsinniga lefverne och genom sitt blinda nit emot läsarena hjelpt till att stärka den blinda hopens öfvertygelse, att allt sådant, som hörer till en sann kristendom, är bara svärmeri och villfarelse? Har icke presten upeggat

kronobetjeningen emot hvarje själ, som söker i samråd med likatänkande upbygga sig i Guds ords betraktande och gemensam bön? Det så kallade läseriets utrotande har hittills legat presterna ömt om hjertat, och dernäst deras inkomster.

1057. Våra förnämsta andeliga talares bedömande går icke ut på att sarga, skära, rispa och mörbulta gammeladam med lagens hammare och sanningens barthuggande svärd. De nännas icke sticka hål på gammeladams etterpåse med sanningens udd. De hafva icke mod att skära syndarens stinkande vargölar med rakknifven. Ej heller hafva de mod att skära bort dödköttet från samvetet, på det att gammeladams ömtåliga samvete icke skall blöda och svida förr än i evigheten. I stället för att sticka hål på etterbölderna, lägga dessa andeliga quacksalvare mjuk gröt på syndarens stinkande vargölar, i stället för att skära bort dödköttet ifrån samvetet, lägga de säkerhetssalfvan på samvetssåren, i stället för att rispa, skära och mörbulta det stenhårda menniskohjertat, sopa de öfver alltsammans med hartassen, och göra dermed »drickekaret rent utantill».

1058. Våra andeliga talares bemödande går mest ut på att imponera och mjuka opp de naturliga känslorna. För att ställa sig in hos de känslofulla, gråter predikanten sjelf, om ock ingen annan skulle gråta. Stundom mjaker han på predikstolen på det att den ljufliga getarösten skall anslå de känslofullas nerver. Stundom mjukar han opp de naturliga känslorna och sätter gammeladam i varma bad. Dessemellan mjölkar han de känslofullas spenar för att pressa ut deras tårar; han kramar bondgummornas mjuka bröst, och kramar tårkörtlarne; ibland får han hela stäfvan full af tårar, men dessa tårar spillas ofta förgäfves i Herrans tempel, såvida deraf ingen bättring följer. Stundom anställer han ett förfärligt bombardemang på bondgubbarnes tjocka örhinnor: det låter då som rullande stenar på kyrktaket. Men allt detta skrammel hjelper intet hvarken presten eller församlingen, såvida ingen bättringens frukt visar sig i församlingen.

1059. Af sådant slammer och mjäkande alstras endast en hundreligion, då församlingen stundom tror sig vara försatt i tredje himmelen, oaktadt dess dagliga lefverne utvisar, att både presten och församlingen äro närmare helvetet än himmelriket. Man inbillar sig, att man är kristen, ehuru passionerna storma der nere i köttet

som brusande böljor. Man tror sig vara pånyttfödd utan »sveda och värk». Man tror sig hafva sluppit in i himmelriket utan att hafva gått igenom den trånga porten. Gammeladam kryper ut med hull och hår i det dagliga lefvernet. Man svär, man super, man slåss, man horar bakom kyrkan, och ändå är man blödig och gråtfärdig vid altardisken. Det smakar godt för gammeladam att vara en fyllhund och kristen, det är ljufligt för köttet att hora och ligga vid Frälsarens bröst. För så godt köp skulle någon hvar vilja komma in i himmelriket. Och till denna tro halp Nikodemus. Presten häller nåden i käften på den gapande syndabocken: den säkra hopen sväljer nåden klunktals.

1060. Första vilkoret för en allmännare sansning består deruti, att syndarn får ett klart medvetande af sin syndaskuld. Men huru skall han få medvetande af sin förnedring, om predikanten pudrar honom med dygden, innan han blifvit väckt ur syndaslummern, och smetar öfver alla ojemnheter i hjertat med falska räkenskaper. Den otrogna gårdsfogden säger till Herrans gäldenärer: »tag ditt bref, sätt dig nedev och skrif femtiol» det vill säga: den sorglösa prästen säger till en och annan, som känner sin syndaskuld: »ingalunda är du den största syndaren, nog får du förlåtelse.» Syndarn kan vara nyligen väckt, men känner icke ännu djupet af sitt elände, då kommer den otrogna gårdsfogden och säger: »huru mycket äst du min herra skyldig?», d.v.s. hvilka synder har du på ditt samvete?, och när den väckta syndarn svarar: 100 pund hvete, då säger den otrogna gårdsfogden: »tag ditt bref och skrif 50», d.ä. icke är du den största syndarn, inte behöfver du grubbla öfver den saken, nog blir du salig med mindre grubblande. Genom detta prestens oförståndiga handlingssätt har mången blifvit i otid född och förblifvit en nådatjuf.

1061. Man kan icke heller vänta att en prest, som sjelf saknar all erfarenhet i nådens ordning, skall kunna vägleda syndare genom den trånga porten. »Kan ock en blind leda en blindan, falla de icke båda i gropen»? Den som sjelf har blifvit pånyttfödd utan sveda och värk, kan icke fordra af andra en sådan sveda och värk, att vägen till lifvet blir smal och porten trång. Den som sjelf är en nådatjuf, lär andra att skrifva 50 för 100. De som nu för tiden äro satta till väktare på Zions murar, äro merendels stumma hundar, de skälla intet, ehuru kyrkan är full med nådatjufvar, utom rationalisterna eller fritänkarena, som icke behöfva någon nåd,

emedan de äro dygdiga och syndfria: de utgöra det högdygdiga slägtet.

D.D.D. Den döda trons förhållande till pietismen och läseriet.

1062. Vi måste förutsätta såsom bekant, att uti den strid, som föregått emellan presterna å ena sidan och åtskilliga läsaresecter å andra sidan är helgelsen det hufvudsakligaste i läran, det vill säga lagens rätta bruk, och i synnerhet de nya böckerna, hvilka presterna velat försvara emot läsarenas anmärkningar deremot. Se för ex. Doctor Grapes * [* Isak Grape: Upplysningar rörande det så kallade Läsare-Sällskapet i Några, Norr- och Westerbottens Församlingar men förnämligast i Skellefteå.] afhandling om läseriet i Skellefteå. Der yrkas helgelse framför allt, under det att läsarena fordra väckelse, ånger, bättring, nyfödelse, tro och helgelse. Man vet icke hvarföre presterna i Norrbotten och Vesterbotten så ifrigt drifva läran om helgelsen med afseende på läsarena, hvilka enligt presternas tanke icke bry sig om helgelsen. Om man får taga presternas egen helgelse till mönster, så tyckes denna helgelse icke fordra särdeles stor upoffring af sådana rättigheter, hvilka presterna sjelfva tillskansat sig, antingen man afser deras sätt att gå till väga på riksdagarna, hvarest deras timliga förmåner alltid legat dem ömmare om hjertat än själarnas salighet.

1063. Betraktar man deras sätt att framför andra bättre behöfvande åtkomma de största pastoraterna, hvarvid åtskilliga tjufknep icke sparas, äfvensom deras sätt att indrifva sina tionde intrader, så tycks man hafva ett och annat att anmärka emot deras förmenta helgelse, så framt det icke hörer till helgelsen, att presten processar med sina åhörare om tionden. Att han spelar kort med knektar och skojare, att han dricker med dem som dricka och äfven super med dem som supa, allt detta hörer förmodligen till helgelsen, emedan presten förmodligen hyser den öfvertygelsen »att dem renom är allting rent». Oberäknadt denna likställighet med verlden, denna ifver att bevaka sina rättigheter visa presterna en lika ädel ifver att utrota läseriet, som efter deras förmenande strider emot den rena evangeliska läran, men detta mål söka de att vinna icke på öfvertygelsens väg utan med den verldsliga lagens svärd. Monne det vara ett bevis på presternas tolerans?

1064. Men någon särdeles ifver att göra proselyter af verldshopen har icke blifvit förspord bland dessa sanningens vittnen. De tyckas hysa den öfvertygelsen, att den stora hopen är redan omvänd och pånyttfödd, och endast läsarena äro villoandar. Om nu allt detta hörer till helgelsen, hvilket presterna så ifrigt yrka emot läsarena, så tyckes det icke vara någon stor konst att blifva salig. Man behöfver endast vara prest och theologie doctor för att vara en kristen. Men i sjelfva verket tyckes icke denna helgelse vara öfverdrifven. Här är nämligen icke fråga om försakelser och uppoffringar af lifvets beqvämligheter, här är icke fråga om förföljelser och lidanden för Kristi skull. Utan här är fråga om rättigheter som skola indrifvas, om timliga förmåner, som skola vinnas, här är fråga om indrägtiga pastorater, om stjernor och utmärkelser, om ståndsprivilegier och intressen, alll sådana saker, som tyckas innebära egoism, egennytta och ambition.

1065. Men det förefaller oss nog besynnerligt, att presterna som så ifrigt predika om helgelsen, predika så litet om ångern, bättringen, omvändelsen och pånyttfödelsen. Jag är nästan rädd att presterna sjelfva med få undantag aldrig haft någon erfarenhet i nådens ordning. Deras predikan om helgelsen är ställd liksom till omvända och pånyttfödda. Veta de då huru många åhörare äro omvända och pånyttfödda:, enär de icke kunna erkänna läsarena för annat än villoandar. Att predika om helgelsen till den säkra hopen är detsamma som att göra drickekaret rent utvärtes, det är, att göra en menniska till kristen utan försoning, utan rättfärdiggörelse. Ditåt lutar väl också hela deras lära om helgelsen, att menniskan bör blifva helig först och sedan rättfärdiggjord. Månne icke den som drifver en sådan lära hafva af fallit ifrån den rena evangeliska läran?

1066. Den som predikar om helgelsen han måste förutsätta, att hans åhörare äro omvända och pånyttfödda. Men börjar han predika om helgelsen för den säkra hopen, då fruktar jag, att han börjar från galig ända. Han skulle först börja med lagens förbannelse för att väcka den säkra hopen ur syndadvalan, och sedan några blifvit väckta, predika för dem om tron allena utan gärningar och slutligen yrka på helgelsen. En sådan ordning hafva apostlarne brukat i sina framställningar. Annorlunda predikade Paulus för hedningarne i Athén, annorlunda för dem, som voro döpte med Johannes döpelse och åter annorlunda för benådade kristna. Hafva icke presterna

märkt denna skilnad i framställningen efter åhörarenas olika tillstånd.

1067. Uti striden mellan läsare och prester hafva de senare blifvit martyrer för läsarenas skull. Presterna hafva blifvit förföljda af läsarena, och denna förföljelse har bestått deruti, att läsarena fördömt både prester och böcker. Likaså har presten ofta handgripligen velat försvara sin lära med knytnäfvar, enär han icke annorlunda kunnat verka på deras öfvertygelse. Om någon läsare infunnit sig hos presten för att med honom samspråka i andeliga ämnen, så har presten blifvit ond och kört ut läsaren under föregifvande, att läsaren icke infunnit sig för att begära råd och tröst utan för att snärja presten med spetsfundiga frågor för att sedan få tillfälle att fördöma presten för hans oerfarenhet i nådens ordning.

1068. Men om läraren, som oftast är fallet, icke har någon annan erfarenhet i nådens ordning än den han inhämtat af sin dogmatik, så bevisar han sin egen oduglighet att vägleda vilseförda. Hvarpå grundar sig dogmatiken? Grundar den sig på sådana menniskors erfarenhet, som sjelfva gått igenom nådens ordning? Är det verkeligen omvända och pånyttfödda män, som författat våra dogmatiska compendier? Så tyckes consistorium i Vexsjö hafva fattat saken, enär denna auctoritet gifver läsarepredikanter det rådet att bättre studera sig in i dogmatiken. I sanning, ett förträffligt botemedel emot predikosjukan.

1069. Men hvad säger nu den praktiska läkaren om detta botemedel? Läkaren rekommenderar i stället för dogmatik engelskt salt och spansk fluga på maggropen. Predikosjukan är enligt läkarens erfarenhet en smittosam sjukdom, hvilken måste botas på samma sätt som andra smittosamma sjukdomar; hvadan ock landshöfdinge-embetet med anledning af läkarens (doctor Sondéns)* [* Carl Ulrik Sondén: Han har utom nämnda rapport bl. a. skrivit: Anteckningar och reflexioner angående den epidemiska religiösa ecstas som herrskade i Sverige 1841 och 1842 etc.] embetsrapport fann sig föranlåten att utfärda en allmän kungörelse, enligt hvilken de friska vid 6 Rdr. 32 schillingars banko vite borde afhålla sig från allt umgänge med de predikosjuke?! Detta vax i sanning en märkvärdig karantän.

Anm. Detta skedde i Småland år 1843, och Aftonbladet fick deraf anledning, att gäckas med landshöfdingeembetets enfald. Emellertid ser man, att consistorium och landshöfdingeembetet hade olika omdöme om botemedlen emot den förmenta sjukdomen.

1070. Men dessa quarantänsanstalter hafva icke blifvit använda emot läsarena i Norrland. I det stället har man der tagit sin tillflykt till prosteting och biskopsvisitationer. Enär läsarena störde den säkra hopens samvetsfrid, måste presterna begära visitation för att freda sina samveten och afskudda sig beskyllningen för irrlärighet. I sammanhang med läseriet måste conventikelplakatet förnyas och skärpas. Detta missfoster af den döda tron, som nu varit rådande i statskyrkan i flere hundrade år, var af den tidens praelater riktadt emot pietismen i Sverrige, skulle nu åter framdragas på tapeten såsom ett stående bevis på svenska kyrkans tolerans.

1071. Att historien några hundrade år efteråt kommer att brännmärka conventikelplakatets upkomst och uphofsmän på samma sätt som judarnes, hedningarnes och påfvarnes religionsförföljelser blifvit brännmärkta af historien, det oroar icke dessa inquisitorers samveten. De måste köpa sig samvetsfrid, om det ock kostade de kristnas blod. De besinna icke, att historiens opartiska dom blifver deras egen samvetsdom i evigheten. För att få samvetsfrid i tiden måste dessa blinda blodsugare tvätta sina själar rena i de kristnas blod, emedan de icke äro tillräckligt renade i drakeblodet. Nu hafva vi ändteligen framskridit så långt i det andeliga mörkrets natt att rabulismen hotar »att hänga den sista kungen i den sista prestens tarmar». När pöbelmassan, stängd från det andeliga rabulisteriet genom presternas orthodoxa nit, slutligen slår sig på det politiska rabulisteriet, då börjar erkebiskopen i Sverrige »att göra räkning med sitt samvete», men kan icke finna en enda oren fläck derpå, som kunde berättiga den kristna pöbeln att utkräfva sin hämd af kyrkans första man för det andeliga mörker, hvaruti erkebiskopen och andra praelater låtit folket sjunka. När den råa pöbelmassan började kasta stenar på sin öfversta prest, då gör han räkning med sitt samvete, men kan icke finna en enda fläck derpå. Icke ens denna pöbelmassans vildhet kunde väcka honom till besinning, huru illa det står till med kristendomen i vårt land. Det heliga nitet, hvarmed svenska kyrkans praelater bemötte pastor Scott, måste ovilkorligen hämnas så som Bartholomei natten blifvit hämnad i Frankrike, nämligen genom revolutioner och

blodbad. När pastor Scott var på vägen att blåsa lif i det andeliga »cadavret», då började den »orthodoxa gallan» att flöda öfver hos svenska kyrkans pelare. De arbetade med händer och fötter för att få bort den »methodistiska svärmaren» som störde samvetsfriden. Man behöfver icke vara en profet för att kunna förutsäga Guds rättfärdiga straffdomar öfver ett folk, hvars prester äro fulla af blodviten. Ju mera folket genom inquisitoriska åtgärder emot hvarje tecken till andeligt lif får sjunka i andelig råhet och moralisk förblindelse, desto förr kan det retas till upror af de politiska rabulisterna.

1072. När hvar och en, som försöker att blåsa lif i det andeliga aset, blir hatad och förföljd af presterna, när den råa massan sålunda lemnas i sitt naturliga tillstånd, när intet högre eller heligare intresse finnes hos folket än det politiska munväder, som stiger opp ifrån buken, då måste hvilken äregerig kanalje som helst hafva tillfälle att inblåsa sitt ormaetter i de ormstungna massorna. Den tid skall komma, att förnuftets herradöme ännu en gång blir uprättadt i Europa, då skall man höra den förvildade pöbeln ropa på gatorna: »Hängen den sista kungen i den sista prestens tarmar». Har icke historien visat, till hvilka excesser en rå pöbelmassa kan retas, när den är lemnad utan andelig ledning, utan allt intresse för ett högre andeligt lif. När den förvildade pöbelhopen skriar på gatorna: »till helvete med alla biskopar och prester», då börjar erkebiskopen och andra praelater »att göra räkning med sitt samvete» utan att finna en enda fläck derpå, icke så mycket som ett sotgrand af andeligt mörker.

1073. Får jag lof att hjelpa er med bokföringen? När menniskans samvete är sof vande, har hon dåligt minne. Vi kunna börja med conventikelplakatet. Af hvad anledning upkom conventikelplakatet? Emedan den tidens praelater hatade pietismen. Hvarföre hatades pietismen? Emedan den blottade de andeliga fädernas skenhelighet och trolöshet emot Kristus. Af hvad anledning har conventikelplakatet sedermera blifvit uplifvadt och skärpt? Emedan senare tiders praelater fruktade för läseriet. Och hvarföre fruktades läseriet? Emedan läsarena störde den säkra hopens samvetsfrid. Praelaterna fruktade, att läseriet kunde hafva farliga följder för kyrkan och staten. De tänkte som de öfversta presterna: »låta vi honom så blifva, så tro alle på honom, och de romare komma och taga bort vårt land och folk». Har det icke varit fråga om conventikelplakatets uphäfvande? Jo! på flera riksdagar. Hvarföre

kunde conventikelplakatets uphäfvande icke beslutas på riksdagarne? Emedan presterna satte sig deremot. Får man samlas för att supa, dansa och spela kort? Jo! Får man samlas för att läsa och hålla bön? Nej. vilketdera partiet består af äkta lutheraner? De som supa, spela kort och dansa, men de som läsa Guds ord, sjunga och hålla bön utom kyrkans murar, äro kättare, svarmare och villoandar, ja ett satans pack, som bör utrotas med eld och svärd.

1074. Emedan presterna varit första uphofvet till conventikelplakatet, emedan desamma förhindrat dess uphäfvande, emedan desamma varit pietismens värsta fiender, så få de skylla sig sjelfva, om den råa pöbelmassan, hvars naturliga passioner de hafva smekt på predikstolen, betalar dem med stångjern och stenkastningar, för deras andeliga smekningar. Om presterna hade låtit pietismen hafva sin gång, så skulle icke det politiska svärmeriet få sådant insteg i folkets hjertan. Den tid kan komma att presterna en vacker dag kunna få sina hufvuden burna på sansculotternas pikar. Och detta skall vara lönen för inquisitionen.

1074 [samma §-nummer som ovan] Svenska kyrkan blundar ännu för det öfverhandtagande sedeförderfvet ibland massan, hvilket är en följd af religionsförföljelserna. Presterskapet menar, att det stora sedeförderfvet icke kommer på deras ansvar, ehuru Gamla Testamentets profeter och äfven Frälsaren sjelf lägga största skulden på presterna, som borde vara folkets ledare, och vaka öfver folkets seder. Sjelfva förnuftet säger oss, att en försummad upfostran måste falla tungt på föräldrarnes och de andeliga fädernas hufvuden. Hvad hjelper den bildning, som man söker bibringa folket genom folkskolan, när alla våra bildningsanstalter gå ut på minnets och förståndets upöfning på hjertats bekostnad? Den så högt prisade civilisationen, hvilken rationalisterna berömma, kan icke hindra sedeförderfvet, emedan historien visar, »att demoralisationen följer civilisationen i spåren» * [* Heinroth: a.a. s. 376.], (Heinroth) likasom ock erfarenheten visar, att sedeförderfvet är störst i städerna, hvarest civilisationen är allmän ibland de bildade klasserna. Skulden härtill ligger icke egentligen i den förståndsbildning, som de bildade klasserna hafva fått, utan rätta orsaken till det stora sedeförderfvet och religionsföraktet i städerna måste man söka i de bildade klassernas eget sedeförderf, ty den råa massan följer exemplet.

1075. Vi hafva många bildningsanstalter för minnet och förståndet, men ingen för hjertat. Kyrkan, som skulle vara en bildningsanstalt för hjertat, är förvandlad till en bildningsanstalt för buken. Man äter, dricker, dansar och spelar kort om söndagen, emedan man icke har tid om ärkdagen att öfverlemna sig åt utsväfningar. Detta epikureiska lefnadssätt om söndagen är så allmänt bekant, att det icke kan motsägas af någon. Hvarföre hålla icke presterna bibelförklaringar och religiösa sammankomster på söndagseftermiddagarne? Jo, dels derföre att de hafva många verldsliga bestyr att uträtta på sabbathen, såsom socknestämmor m.m., dels derföre, att de äro sjelfve makliga och begifna på kortspel, schackspel eller brädspel, eller andra fåfängliga tidsfördrif. Men förnämligast derföre, att de frukta för sina förmän, som inte tåla några extra religionsöfningar, »de frukta för ljuset, emedan de hata ljuset». Folket bör hållas i mörker och okunnighet om sin moraliska bestämmelse, emedan folkets andeliga upplysning kunde medföra läseri och svärmeri; det kunde blottställa presterna sjelfva för folkets tadel. Fruktan för det förhatliga namnet »läsarpredikant» afhåller de flesta yngre prester från söndagsskolor och bibelförklaringar. Således måste den råa massan, utan andelig sysselsättning på söndagseftermiddagen, församla sig på krogen, och fira sin sabbat i sus och i dus.

1076. Jag ville råda storpresterna i hufvudstaden och andra städer att låta läsarpredikanterna predika om bättring och nyfödelse på gatorna, emedan presterna sjelfva icke hafva tid dertill för sina nöjen och verldsliga bestyr. Om Erik Jansson eller någon annan läsarpredikant finge predika om bättring och nyfödelse på gatan, kunde det hafva den påföljd, att presternas söta middagslur blefve störd af de hemska bättringsropen »gören bättring, himmelriket är hart när». Men det kunde också hafva den följden, att någon af folket började lyssna till bättringsropen och började »bekänna sina synder». Ehuru den stränge lagpredikantens botpredikan skulle upväcka bitterhet i fariséernas hjertan och sinnen, de skulle snart säga: »han hafver djefvulen». Ty så har det gått i alla tider, hvarest en verkelig väckelse skett ibland folket, der har också det andeliga hatet upplågat bland de öfversta presterna och fariséerna, ty »denna (Marias son) är satt till fall och upprättelse för mången i Israel». Så har det gått till i alla tider och på alla rum: allestädes hvarest Guds ord blifvit så predikadt, att den Helige ande börjat verka en sann

och lefvande kristendom, der har också den onde anden verkat förhärdelse, förbittring och raseri i de otrognas hjertan.

1077. Men förr än erkebiskopen (och andra praelater) kan tåla höra sådana bättringsrop på gatorna, förr låter han den blinda hopen kasta ihjäl sig med stenar; ty när han gör räkning med sitt samvete, så finner han uti detta »rena samvete» ingen skuld till det andeliga mörker och den andeliga blindhet, som nu är rådande i den svenska kyrkan. Han kan omöjligen begripa att en sådan folkhop har genom brist på andelig upplysning fått uppväxa i sin andeliga råhet, och »Legio», som krupit i den andeliga svinahjorden, drifver ett sådant folk till afgrunden, liksom svinahjorden drefs af Legio öfver klipporna i Gadara. Det är den naturliga följden af storinquisitorernas grymma åtgärder emot läsare och pietister.

Anmärkn. Erkebiskop Vingård var på vägen att blifva stenad af folket i Stockholm under riksdagen i juli 1838, emedan han troddes vara en ibland dem, som hade verksamt bidragit till sockertullens nedsättning, hvarföre sockerbrukspatronerna blefvo förbittrade; dessa hade som man trodde den tiden, haft några utskickade, hvilka i hufvudstaden tillställde demonstrationer emot herrar Hartmansdorf, Vingård, m.fl., ehuru saken aldrig blef fullt utredd af domstolarne. Så mycket kommer jag nu ihåg af den, tidens politiska tilldragelser »att folket fick fri traktering på krogarne» om aftonen före stenkastningen. Exemplet visar huru lätt en rå pöbelmassa kan retas till de gröfsta excesser och man kan derföre med skäl fråga: Huru har ett sådant folk blifvit undervisadt af sina lärare, som för en sup eller par låter öfvertala sig till mord och plundring eller stenkastning. Detta färska exempel borde lära hvar och en, huru illa det står till med kristendomen i vårt land.

1078. Alla prester böra veta, att Luther har haft »samvetsqual och hjerteångest»; de veta väl, att Luther klagade öfver »Satans anfäktningar»; de veta väl att Luther var en tid lång »stadd under lagen», de veta väl, att Luther »kunde minnas dagen när den lefvande tron tändes i hans hjerta». Allt detta veta de, men de tro icke att det är lika nödvändigt för alla äkta lutheraner att gå igenom nådens ordning »personligen», icke blott på papperet. Våra moderna lutheraner hafva genomgått nådens ordning på papperet och hafva densamma i peruken, men icke i hjertat. Det ser så ut som skulle lutheranerna anse »Luthers grubbel» för ett onödigt grubbel, liksom

skulle Luther hafva gjort allt detta tillfyllest för alla. Luther har haft samvetsqual och hjerteångest för alla, Luther har kämpat med Satans anfäktningar för alla, han har haft en sann ånger, bättring och nyfödelse för alla, han har haft den lefvande tron för alla. Vi behöfva icke mera än tro, att Luther har personligen genomgått nådens ordning för alla och det kan vara nog för oss till saligheten.

1079. Erkebiskopen behöfver således icke fråga en prestkandidat, som tänker visa syndare vägen till lifvet, om han sjelf har erfarit detsamma, som Luther erfarit? Han behöfver icke fråga: »när har ni blifvit väckt? Huru länge har ni stått under lagen? När har ni blifvit försonad eller fättfärdiggjord»? Han behöfver icke fråga af en prestkandidat: »Huru många quinnor har ni förfört?» Huru många gånger har ni varit ett andeligt svin i fyllan? Skulle nämligen erkebiskopen ställa sådana frågor till prestkandidaterna, så skulle han genast bli nedsmutsad af alla tidningar. (Erkebiskop Vingård var redan på vägen att blifva en martyr för sitt heliga nit, då han förbjöd en bal, som studenterna hade ställt till på annan dag pingst). Han skulle, säger jag, till den grad blifva nedsmutsad af tidningarna, om han anställde ett sådant kristendomsförhör med sina kandidater, att han icke skulle våga sig till riksdagen.

1080. Men skulle erkebiskopen fråga sina prestkandidater: Hvad tror min herre om representationsförändringen? Om tryckfriheten? Om näringsfriheten? Hvad tror min herre om de såkallade symboliska böckerna? Borde de icke afskaffas? o.s.v. Då skulle hans värde colleger genast spetsa öronen och läsa protocollerna. — Men vi återgå till läsarena, för hvilkas skull presternas och den säkra hopens samvetsfrid blifvit störd. Den säkra hopen, som naturligtvis består af sanna kristna och äkta lutheraner, har på flere ställen bevisat sin tro med sina gärningar, genom stenkastning och annat oväsende i läsarenas samlingsrum; eller hafva de på annat sätt stört husfriden. (Jämför pastor Sefströms berättelse om Läsarena i Helsingland * [* (A. G. Sefström): Några blad till historien om läsarne, med afseende fästadt på de inom Helsingland vistande.] och prof. Ödmans anteckningar om läsarena i Delsbo. * [*Sam. Ödman: Prosten Lenseus i Delsbo och hans församling på 1760-talet. Ingår i boken Hågkomster från hembygden och skolan. Se närmare i litteraturförteckningen.] På andra ställen har den säkra hopen anfört jämmerliga klagomål öfver läsarenas ofog, och derigenom föranledt kyrkans pelare att begära visitationer,

undersökningar, rättegångar, genom hvilka åtgärder presterna och den säkra hopen bevisat sin tro med sina gärningar.

1081. I synnerhet hafva presterna genom dessa orthodoxa åtgärder styrkt den säkra hopen i den oförgripliga öfvertygelsen, att alla läsare äro svärmare och villoandar, hvaraf nödvändigt måste följa, att alla andra äro sanna kristna, åtminstone de som lefva någorlunda anständigti utvärtes måtto. Sedan presterna, drifna af en helig ifver att upprätthålla den rena evangeliska läran, quäst läseriet medelst visitationer, fängelse och böter, sedan de renat sina hjertan och samveten uti de kristnas blod, hafva de ändtligen fått den råa massan att betrakta presten som en »svart satan» eller blodigel, hvilken suger nationens must och märg. Allmogen står nu på de flesta ställen i det förhållande till presten, att tionden betraktas som en nödtvungen utgift, hvilken de flesta skulle låta blifva obetald, om icke den verldsliga lagen tvunge allmogen dertill.

1082. De heliga fäderna äro så starrblinda, att de icke märka, hvad tiden lider. Det behöfs sannerligen icke en timmes session uti den blifvande riksförsamlingen för att upphäfva alla deras privilegier, och de blifva tvungna att antaga den förnuftsreligion, som den rationalistiska riksförsamlingen förestafvar dem; de blifva tvungna att högtidligen afsvärja sig den lutherska läran, likasom det franska presterskapet afsvor sig katolska läran. Derom äro rationalismens predikanter på förhand öfvertygade, att presterna måste afsvärja sig den lära, hvilken de med ed förbundit sig att hålla; och att lutherska presterskapet lika litet som det katolska kommer att plågas af samvetsqual efter denna afsvärjning, derom kan man äfven vara öfvertygad på förhand.

1083. Ty när menniskans högsta och heligaste intressen ligga i magen och småtarmarna, kan presten lika litet som borgaren eller bonden göra sig samvete öfver ett själamord. Presterna skola lätteligen låta öfvertyga sig derom, att den lutherska läran kunde passa för den tidens barbari, men icke för våra upplysta tider samt att den förnuftsreligion, som predikas af rationalisterna, är den rätta evangeliska läran. Den objektiva grunden till denna öfvertygelse ligger redan begrafven i presternas upplysta förnuft; ty förnuftet är alltid medgörligt, så snart den subjektiva grunden är gifven uti de herrskande passionerna, hvilka grassera i köttet.

1084. Historien har i alla tider visat, huru Herren hämnas de blodviten, som den lefvande kristendomens befordrare fått af den döda auctoritetstron. Judarnes nit att försvara den rena mosaiska läran emot det kristna kätteriet utbröt i vild fanatism emot Kristum och hans apostlar. Detta vilda hat emot de kristna urartade innan kort till politisk fanatism. De kämpade för sin politiska frihet och föllo ett offer för friheten. Den egoistiska passionen förblindade dem: de kunde icke vika en hårsmån för öfvermagten. Hade de antagit kristendomen, så skulle det aldrig hafva fallit dem in att sätta sig opp emot den romerska öfvermagten. Men när menniskan är blind, så rusar hon blindt i förderfvet.

1085. Hedningarnes hat till de kristna hade till följd ett allmänt religionsförakt, en allmän demoralisation bland massan af folket. Epikuri lära om vällusten eller den sinliga njutningen blef småningom de förnämas religion, och genom deras exempel sjönk folket uti ett djupt sedeförderf. Med de stränga romerska sederna försvann äfven den moraliska kraften. Sedan civilisationen öfverlefvat sig sjelf, kunde romarne icke försvara sin frihet emot den råa naturkraft, som kom ifrån Norden. Huru ofta har icke Frankrikes egna barn blifvit straffade för Bartholomei natten. När massan af folket får växa opp i andeligt mörker, då blir politiken dess heligaste intresse. Det folk, som icke har något godt att vänta på andra sidan om grafven, måste söka sin salighet i den sinliga njutningen; och äregeriga kanaljer saknas icke som lofva folket jordisk lycka och sällhet genom tyrannernas undanrödjande; genom revolutioner och blodbad skall folket vinna lycka och sällhet.

1086. Man får väl se om alla blodsugare, som sugit sig stinna af de kristnas blod, kunna trösta sig med samma sofismer i evigheten, som hertigens af Alba blodsdomare framhade för att lugna sina samveten, när de märkte sitt misstag, att de låtit afrätta äkta katholiker i lag med protestanterna: »voro de oskyldiga, så äro de saliga: voro de saker, så äro de med rätta dömde». En vacker utsäkt för det stora förnuftet. Monne icke äfven lutherska kyrkans inquisitorer hafva samma ursäkter i beredskap, när de skola purgera sig på domens dag för alla de blodskulder de åsamkat sig genom sitt hat emot pietismen. Nu har massan af folket kommit så långt i sin kristendom, att det heliga folket skjuter sönder tarmarne på erkebiskopen i Paris och kastar stenar på erkebiskopen i Upsala, och då börjar den senare, som slapp med lifvet, hålla räkning med

sitt samvete, men kan ändå icke finna någon fläck derpå, som skulle berättiga folket till stenkastning.

1087. Vore det icke bättre om erkebiskopen började sin sjelfpröfning med att påminna sig, huru han och hans underordnade betedde sig emot Erik Jansson, huruledes Erik Jansarne blefvo tvungne att flytta till Amerika för inquisitionen. Det hade varit förmånligare för erkebiskopen, om han anmodat Erik Jansson att predika bättring för pöbeln i Stockholm. Men förr än någon prest låter en läsarpredikant uppträda för allmänheten, förr äfventyrar han att blifva stenad af den vilda pöbeln, som blifvit lemnad i andeligt mörker. Då hos folket icke finns något högre intresse än det munväder, som den naturliga menniskan ropar opp ifrån buken, då kan hvilken äregerig kanalje som vill drifva den andeliga svinahjorden att rifva sönder hela presterskapet i trasor, och då först börjar legoherdarne att göra räkning med sitt samvete utan, att finna sig skyldiga till det andeliga mörker, hvaruti folket fått växa opp till en rå massa.

1088. Presterna unna icke läsarena deras gamla böcker. Uti denna kristliga åtgärd äro storpresterna i Norr-och Vesterbotten de värsta. För dem borde det icke vara obekant, att denna fråga är en samvetssak för läsarena. Men hvad bry de sig om andra menniskors samveten? Då deras eget samvete är tjockt som en oxhud, kunna de icke föreställa sig att någon annans samvete är ömtåligare, men för presterna och den öfriga hopen hafva de nya böckerna ingalunda blifvit en samvetssak. Det kan göra dem detsamma om de läsa: Jag fattig syndig menniska, eller jag fattig dygdig menniska. Det gör dem lika om de afsäga sig djefvulen eller lofva att älska Gud öfver allting. Om viljan är fri eller ofri, om förnuftet är uplyst eller förmörkat, det gör dem lika, ty den stora hopen lofvar utan att väga orden. Men för läsarena är det icke så. Likasom fordom en enda bokstaf i gudaläran förändrade hela saken, så kan äfven nu en förändring i läran vilseföra dem, som allvarligt söka efter sanningen. En förändring i läran förorsakar ömtåliga samveten bekymmer och tvifvel. Men nutidens prester bry sig icke om ömtåliga samveten, de klaga blott deröfver, att läsarena störa samvetsfriden. Men de göra sig icke samvete deröfver, att de quälja ömtåliga samveten genom de nya böckerna.

1089. Men jag ser redan svarta moln samla sig öfver presternas

hufvuden. Tiden är bister och allvarsam. Den lössläppta draken visar redan sina blodiga tänder. När presterna gjort allt hvad de kunna för att quäfva alla religiösa rörelser i landet, så har också den säkra hopen sjunkit i moralisk domning. Den kan när som helst retas till politisk ursinnighet, och presterna bli visst icke skonade i förnuftets herradöme, men så blinda äro dessa väktare på Zions murar, att de icke veta hvad tiden lider. De frukta för läseriet, men icke för de sju vredesskålar, som nu börja hällas på jorden. Först hafva vi ett allmänt europeiskt krig på halsen. För det andra hafva vi stora revolutioner att vänta. För det tredje har Sverrige kommit i klämman mellan tvenne eldar, vestmakterna och ryssen. Herren late alla nådehungrande själar komma till ro, innan den stora, förskräckliga Herrans dag kommer.

E.E.E. Hvad ät det för en skilnad emellan rationalism och pietism?

1090. Då den nyaste tidens rationalister ofta hämta bevis ur Bibeln för sina sattser, så är det tydligt, att de erkänna uppenbarelsens auctoritet, men då de derjemte vilja reformera, eller rent af förkasta de symboliska böckerna, så följer deraf att rationalisternas upfattning af uppenbarelsens innehåll strider emot reformatorernas upfattning af densamma. Här är således fråga om ordets rätta förstånd. Detta har varit ett tvisteämne mellan alla secter. Då de nämligen erkänna Bibelns auctoritet i trossaker, men ändock komma till så olika resultater i tillämpningen, så är det tydligt, att de fatta uppenbarelsens hufvudläror ifrån olika synpunkter. Det kommer nu derpå an, om ett och samma språk i Bibeln är så beskaffadt, att det kan tydas på mångahanda sätt, och om hvilken förklaring som helst öfverensstämmer med auctorns mening. I ty fall skulle det icke blifva någon väsendtelig skilnad emellan katholicism och lutheranism.

1091. Om det är öfverensstämmande med bibelförfattarenas mening att deras ord på hvad sätt som helst tolkade ega sin fulla kraft och betydelse, d.v.s. öfverensstämma med auctorns mening, så kunna icke allenast alla religionspartier utan äfven politiska partier hämta bevis ur Bibeln för sina sattser, och säga: så förstår jag Bibelns ord. Men på detta vilkor vilja inga partier gå in. När hvarje

parti säger: Jag har rätt, så blir det naturligtvis en annan fråga, hvilken skall slita tvisten? Det är tydligt att hvar och en tolkar Bibeln efter det sinnestillstånd, hvari han befinner sig: han afpassar Bibelns lära efter sitt system. Djefvulen tolkar Bibeln efter sitt system, påfven efter sitt system, rationalisten efter sitt system, o.s.v. Om alla hade rätt, så skulle ingen hafva orätt, och alla religionssystemer skulle då vara lika gällande.

1092. När till exempel rabulisten tolkar profetens ord sålunda: »alla berg skola förnedrade varda, alla dalar skola upphöjas, och det ojämt är skall slätt varda:» det betyder: alla konungar skola afsättas, alla bönder, torpare och tjenare skola uphöjas till magten, och all ståndsskilnad skall försvinna, så öfverensstämmer denna bibeltolkning med rabulistens önskningar. Men var det nu profetens rätta mening, att alla konungar skulle afsättas, och att alla ståndsskilnader skulle uphäfvas, i profetens rätta mening var att en andelig jämlikhet skulle åstadkommas genom kristendomen, att konungen icke anser sig vara bättre kristen än torparen uti himmelriket.

1093. När Hegel säger: Menskligheten, det är Kristus, så öfverensstämmer denna lära med den stora filosofens önskningar, att han, såsom det fullkomligaste ideal af fullkomlig mensklighet ställer sig sjelf i Kristi stad och ställe liksom påfven ifrån sin höga ståndpunkt anser sig vara Kristi ståthållare och tyder Frälsarens ord om himmelrikets nycklar på sig sjelf. Är nu verkeligen menskligheten Kristus, och är påfven verkeligen Kristi ståthållare? En annan rationalist (Ignell) uttyder skriftens lära om Kristi gudom sålunda: »att Kristus var utrustad med större förstånd än andra menniskor, och kallades derföre för Guds Son».* [* Jfr Ignell: Granskning s. 219.] Men i sjelfva verket var han icke någon Gud». När Ignell vill bevisa, att bättringen eller sinnesförändringen är försoningens grund, så citerar han apostelen Johannis ord: (1 Joh. 1: 9.) Men om vi bekänna våra synder, så är Gud trofast och rättvis, att han förlåter oss synderna. * [*Ignell: Christen-domens hufvudläror II häftet s. 77.] Af detta språk vill auctor draga den slutsats, att Gud vore orättvis, om han icke förläte synderna åt hvar och en, som bekänner sina synder. Men vore Gud verkligen orättvis, om han icke förläte synderna? Så menar Ignell, men efter rättvisans fordringar bör straffet vara lämpadt efter brottet. Rättvisan fordrar att hvar och en som syndar, skall lida sitt straff,

antingen han bekänner sitt brott eller icke. Men »dikajos» i grundt. bör öfversättas med »aequus», då får meningen annan vändning.

1094. Det är ingen konst att uppgöra ett system i enlighet med det sinnestillstånd, hvaruti man befinner sig och sedan citera språk ur Bibeln för att dermed bevisa sina sattser. När djefvulen ville bevisa, att det icke var någon synd att hoppa ner ifrån tinnarne af templet, så drog han fram ett språk ur Bibeln. Men var det då verkeligen Davids mening, att englarne skulle bevara den, som kastar sig sjelf i fara? När det upgjorda systemet naturligtvis öfverensstämmer med författarens önskningar och verldsåsikter, så kan man få Bibelns lära att öfverensstämma med hvilket system som helst. Men då detta bevisningssätt icke förer oss till målet, alldenstund alla påstå sig hafva förstått Bibeln rätt i enlighet med sina förutfattade idéer, så måste vi jämföra bibelförfattarenas inspirerade tillstånd med bibeltolkarens tillstånd, och säga: om bibeltolkaren är inspirerad af djefvulen, så tolkar han Bibeln som djefvulen; men är bibeltolkaren inspirerad af Guds anda, då kunna vi tro hans ord, men annars icke.

1095. Vi hafva förut på flera ställen i denna afhandling visat, att menniskan tänker och handlar i öfverensstämmelse med sina rådande passioner. En stor del känner icke rätta motivet till sina handlingar och är således öfvertygad, att han handlar rätt, när han drifves af en infernalisk passion, till ex. att anställa religionsförföljelser; så känner icke heller tyrannen rätta motivet till sina handlingar, när han drifves af den infernaliska passionen, grymheten, hatet eller äregerigheten att slakta folk; lika litet känner den upproriska massan rätta motivet till sina handlingar, ty passionen betager dem alla den sunda omdömesförmågan. När rationalisterna vilja stifta en förnuftsreligion, så ligga alltid de egoistiska passionerna till grund för deras handlingar, ehuru de famla i mörker och okunnighet om rätta motivet till sina handlingar, emedan motivet uppenbarar sig i deras medvetande såsom ett ädelt motiv, till ex. när de uppträda emot presterna, hvilka de anse för skrymtare öfver en bank, emedan de vilja lägga band på förnuftet, att det icke får tänka fritt. Rationalisterna uppträda i egenskap af den gudomliga sanningens tolkar, när de försvara förnuftets gudomliga rättigheter emot presterna, som förmenas hafva fängslat förnuftet.

1096. Ibland de många godbitar från rationalismens sockerbruk, som vi haft tillfälle att smaka på, kunna vi framdraga som prof en artikel i Aftonbladet för den första september 1846. Det skall af denna artikel bäst visa sig, hvilken anda ligger begrafven under denna rationalistiska pietism, som de liberala tidningarne i Sverrige esomoftast duka opp för sina läsare för att göra sig gudfruktiga i allmänhetens ögon. Artikeln i Aftonbladet är hämtad från England och lyder som följer. * [*Citatet ur en notisöversikt: Revy av tidningarna. Aftonbladet 1. 9. 1846 och 3. 9. 1846.] »Dagligt Allehanda har nyligen i trenne fortsättningar meddelat en ifrån Westminster Review öfversatt förträfflig artikel under titel Channing bedömd i England, och hvilken i hög grad förtjenar att behjertas, synnerligen af presterskapet, emedan den vidrör en af de vitala punkterna i vår religionsundervisning samt innehållet är i detta hänseende fullt tillämpligt äfven på vårt land. Vi kunna icke derföre neka våra läsare det nöjet att med Dagligt Allehandas goda minne meddela ett par stycken af denna artikel».

1097. Detta af Aftonbladet såsom, en förberedelse. Nu kommer Dagligt Allehandas eget kram. »Uti en tid då kyrkans angelägenheter äfven hos oss börjat tillvinna sig någon uppmärksamhet, skall; följande ur Westminster Review år 1830 hämtade teckning af en nyligen afliden religionslärare från Amerikas continent, med hvilken svenska allmänheten genom de förlidet år utkomna religionstal af W. E. Channing har haft tillfälle att göra bekantskap, säkert icke läsas utan intresse. Den föregås af några inledande betraktelser, dem vi, enär de ofelbart ej sakna tillämpning äfven på vårt kyrkliga skick, ej ansett oss böra utesluta, artikeln lyder som följer». Här kommer nu den af de båda tongifvande tidningarne vitsordade engelska artikeln.

1098. »Bland mängden af ännu föga behandlade ämnen är ett som är värdigt den yppersta penna och hvars behandling i en fri och filosofisk anda skulle bereda verlden den största vinst i allmänhet, men i synnerhet två ganska betydande klasser af densamma, nämligen fromma och bildade tviflare, vi mena en klar och sammanhängande framställning af kristendomens verk och syften. Föga ja nästan intet har hittills blifvit gjort för att utreda den makt att upplyfta, väcka och förädla vår anda, som den Heliga Skrift innehar; att ställa i dagen hennes inflytelse på förflutna åldrar; att visa och derigenom leda och påskynda de inverkningar, hon enligt

sin natur bör utöfva på alla samhällstillstånd och särskildt med hänsikt till vår tids ojemförligt raska framskridande.»

1099. Om det skulle tillåtas oss att falla den lärde commentatorn i talet, så skulle vi först framställa den frågan, i hvad afseende vår tid visar ett »raskt framåtskridande». För den som opartiskt och med öpnade ögon betraktar tidens framskridande i moraliskt och religiöst hänseende, framställer sig helt naturligt den frågan, om icke tidens framskridande går baklänges? Ju mera menniskoslägtet tror sig framskrida i hyfsning och civilisation, ju mera menniskoslägtet genom konster och nya upfinningar får makt öfver naturen, desto mera stolt och upblåst blir menniskan. Egoismen tilltager med hvarje ny upfinning. Lefvern sväller med hvarje ny uptäckt på stjernhimmelen. Ju mera hon tror sig begripa naturens verkningar, desto gudomligare blir hon; till slut blir hon så stor och stark och vis, att hon icke behöfver krusa för Skaparen; hon kommer mycket väl tillrätta utan Gud och den högre magt, som hon erkänner, vill hon vara sjelf. En sådan stor, vis och mägtig potentat behöfver icke böja sig i stoftet för det gudomliga majestätet. Han kan då genom en logisk demonstration bevisa att »Gud endast genom menniskan kan komma till sjelf medvetande».

1100. Således skulle den mest förvånande uptäckt på stjernhimmelen tjena till stöd för fritänkeriet. Påfven anade oråd, när munken Copernikus upptäckte jordens rörelse kring solen; men fritänkeriets historia visar, att påfven hade en aning om slutsatsen af denna praemiss, när han inspärrade munken i kurran. Ty nu tänkte man så här: »om jorden är blott en prick af skapelsen, huru kunde det då vara möjligt, att Gud skulle stiga ned ifrån höjden af sin makt, och låta dräpa sig af judarne?» Här gjorde filosofen åter en slutsatts ifrån sin egen älskvärda person till gudomen. Likasom den stolte mannen trampar på den usla jordmasken, som krälar i stoftet, så (märk väl conclusionen) så trampar det gudomliga majestätet på den usla jordmasken menniskan. Filosofen besinnar icke, att föräldrahjertat har största omsorgen om den uslaste och spädaste af sina barn.

1101. Medan jorden var skapelsens medelpunkt, vågade ingen astronom inom kyrkan tvifla på Kristi gudom; men när jorden blef blott en prick i skapelsen, började man göra sig quantitativt relativa begrepp om gudomen. Gud kom att stå i samma förhållande till

menniskan som det stora universum till jordpricken. Men i stället för att den filosofiska verldsbetraktaren borde hafva känt sin egen ringhet af denna jämförelse, aflägsnades han mer och mer ifrån Skaparen. Menniskan var icke mer ett föremål för Skaparens synnerliga omsorg, utan snarare en maskin, som tillkommit genom en blind naturkraft. Verlden kunde icke af naturfilosofen betraktas som en realiserad idé, utan snarare som en produkt af en blind och medvetslös naturkraft (natura naturans), hvilken endast genom menniskan kan få medvetande af sin tillvaro. (Se Martensens Dogmatik.)

1102. Det blef då frågan om monader, atomer, molekyler, frändskap, naturkraft, lifskraft, först började jorden frambringa mögel och äfja, dernäst fullkomligare växt- och djurformer, och till slut upstod NB. »upstod menniskan som en krona på allt». Skapelsen var icke en omedelbar verkan af Skaparens allmakt, utan en produkt af tillfälliga naturkrafters vexelverkan. Genom denna naturfilosofiska åsigt blef menniskan å ena sidan »en krona på allt», d.v.s. en stor potentat på jorden, men å andra sidan blef hon i cosmopolitiskt hänseende en »monad», en atom, en partikel, om hvilken Skaparen icke hade något bekymmer. Verlden kunde mycket väl umbära sin Skapare; den behöfde ingen annan förutsättning än sin egen kraft. Härigenom blef menniskan både »makrokosmos» och »mikrokosmos» på en gång, och om det fanns en Gud, så hade han icke någonting att beställa med menniskan. Menniskan blef genom denna åsigt »absolut fri och oberoende af all högre makt», ty denna högre makt vill hon vara sjelf.

1103. Såsom en »krona på allt» var menniskan relativt till jordpricken en stor potentat, eller den skönaste och mäktigaste varelse på jorden. I moraliskt afseende var hon utrustad med vilja och förstånd, så att hon kunde upfylla sin moraliska bestämmelse. I metafysiskt hänseende var hon sjelf ständig och fri. Med alla dessa storheter tillsammantagna behöfver hon icke krusa för en högre makt. Den filosofiske verldsbetraktaren kan således icke komma till samma resultat som David, hvilken af verldsåskådningen bragtes till medvetande af Skaparens allt och sitt eget intet: han bragtes af verldsåskådningen till erkännande af sin egen ovärdighet att vara ett föremål för Guds ömmaste omvårdnad. Uti helig vördnad och hänryckning utropar han i Ps. 8: 5 »Hvad är menniskan, att Du tänker på henne; eller menniskones Son, att Du låter dig vårda om honom?»

1104. Filosofen kan icke tänka som den väckta quinnan, hvilken tyckte när hon gick i skogen, »att alla träd gräto öfver hennes förnedring», uti hvarje daggperla såg hon Guds Sons tårar öfver det arma Jerusalem. Uti hvarje Sphaeria sanguinea såg hon blodsvatten. Dessa höga känslor kan den stolte filosofen icke begripa. Han anser sådant för svärmeri och fanatism. Och i sanning, om denna verldenes Gud vore de kristnas Gud, så skulle den ångerfulle, den botfärdige, den förödmjukade menniskan vara utan hopp om frälsning. Men gudskelof att uppenbarelsen visar dem en Gud, som är nedlåtande, mild, barmhärtig, långmodig, saktmodig; en Gud, som gråter öfver de arma vilseförda och förvillade; en Gud, som svettas blod för de förtrycktas frihet; en Gud, som låter sitt lif för fåren, och upoffrar sig sjelf för sina barn. En sådan Gud är icke och kan icke vara en hård och obarmhärtig Gud. Han kan icke vara en filosof, kejsare, statsman, general eller bödel. Utan han måste vara just motsatsen af allt hvad verlden anser för stort, skönt och härligt; han måste vara den sig sjelf upoffrande.

1105. Ju mera filosofen tror sig begripa naturens tillkomst och verkningar, desto stoltare blir han i hågen, desto högre stiger han i vishet och makt. Hans ära växer med hvarje nytt arbete, som han ger ut, och hvaruti han låter verlden beundra sitt makalösa snille. Men ju mera hans ära stiger i verlden, desto mera aflägsnar han sig från det stora målet, som finns uti försoning in. Till slut blir han så stolt i hågen, att han vågar mäta sig med Skaparen, och på detta sätt blir menskligheten Kristus (Hegel), och Nebukadnezar blir Gud. Den enfaldige tycker sig höra Guds röst i fordonet, men den lärde experimentmakaren säger: Tordönet är ingen konst: det kan jag göra efter i smått. Der ser man nu huru den verldsliga visdomen gör den naturliga menniskan uppblåst. Filosofen kan icke tänka om jordmasken: du usla varelse har kunnat uppfylla din bestämmelse, men menniskan icke.

1106. Tage vi dessa sanningar till grund för vårt omdöme om tidens raska framskridande, så är jag nästan rädd, att tidens framskridande går baklänges, eller nalkas sitt slut. De bildade klassernas egoism, ambition och egennytta sprider en giftig ånga ibland massorna. Brottens tilltagande mängd, den allmänna demoralisationen ibland massorna, krigen, revolutionerna, pauperismen, fylleriet och horeriet, den försvagade fysiken, själskrafternas eller hjertats retlighet, oron i sinnena, spänningen mellan olika klasser och

nationer, allt detta, som vår tid har att framvisa, är icke något bevis på vår tids raska framskridande, utan snarare ett bevis derpå, att menskligheten både i fysiskt, psychiskt och moraliskt afseende går sin upplösning till mötes. Blir det icke snart någon stor »andelig reformation», så kan verlden icke hålla ihop längre.

1107. Men hörom vidare den lärda rationalistens tankar i religionen. »Men detta är icke ett ämne för theologer ex professo. I allmänhet taladt äro de minst skickliga till ett sådant verk. Många af dem hafva en rå och vidskeplig rädsla för filosofi såsom någonting hedniskt i forna tider och ganska revolutionärt i senare tider. Till och med de mest adlade ibland dem fjettras merendels i större eller mindre grad genom sin uppfostran inom ett kyrkopartis trånga skrankor». Vi veta icke hurudan presternas upfostran må vara i England. Men i Sverrige veta vi, att presterna fått en mera filosofisk än theologisk upfostran. Det mesta går ut på minnets och förståndets upöfning; men för hjertats bildning finnes mig veterligen ingen upfostringsanstalt. Våra filosofer försmå icke heller praebendepastorater, för hvilkas åtkommande de låta prestviga sig, ehuru de vid presterliga tjenstgöringar ofta nog komma af sig i Fader vår.

1108. Således tror jag icke att presterna i Sverrige äro hatare af filosofi. Tvärtom äro en del prester nu för tiden icke allenast filosofer, utan till och med fritänkare, ehuru de icke våga uppenbarligen uttala sin innersta öfvertygelse af fruktan för den besvurna statsreligionen. Om jag icke alltför mycket bedrager mig, så äro många professorer i Upsala hegelianer, och de blif vande presterna äro boströmianer, åtminstone har det aldrig kommit för mina öron, att någon theologiaeprofessor eller biskop i Sverrige har lastat Hegel eller ansett hegelianismen såsom skadlig för kristendomen. Presterna i Sverrige hafva så mycket mindre skäl att hata filosofin, som det är den filosofiska lärdomen, som befordrar dem till de stora pastoraterna. Deras kärlek till filosofin framlyser icke allenast i våra theologiska conpendier, hvilka merendels äro sammandrag af tyska theologers verk, utan äfven i de obetydliga skrapor, som Ignell fick emottaga af Stockholms consistorium för sitt af flere tidningar lofordade arbete.

1109. Hade nämligen detta arbete haft någon slags anstrykning af pietism och läseri, då skulle man hafva sett den orthodoxa gallan

flöda öfver på samma sätt som Scotten fick erfara dess bitterhet. Honom gåfvo de »ättika blandad med galla». Men Ignells arbete om lutherska kyrkans dogmer *[* Nils Ignell: Granskning af den evangelisk-lutherska Trosbekännelsens förnämsta lärostycken.] var filosofiskt, derföre fick det passera genom skärselden med en matt vederläggning äfvensom consistorium i Stockholm försökte utestänga honom från ett förslag. Den engelska rationalisten säger: »Originella och omfattande åsikter skulle endast lända dem till hinder, som predika för att behaga mängden af sina åhörare». (Ganska riktigt, men märk ändamålet med deductionen.) »Medgifvas må också, att man icke kan vänta att artiklar bearbetas, som sakna efterfrågan, eller att någon synnerlig skicklighet derutinnan under sådana förhållande kan förvärfvas. Hela religionsundervisningen består erföre i upprepandet af trosformler, prediko-och catechesförhörstermer, nförandet af bibelspråk och några dussin läror och plikter, som derasförfäders vishet satt i ett oförbätterligt system.»

1110. Det synes besynnerligt, att filosoferna, som med stolthet och medömkan se ned på presterskapet, göra så litet för massans uplysning. Man har sett bönder öfvergifva sitt jordiska näringsfång och underkasta sig svåra förföljelser för att resa omkring och predika. Skulle icke filosofen af kärlek till de borttappade fåren kunna göra en liten upoffring af sina jordiska förmåner och i stället för att skrifva lärda afhandlingar, hvilkas utgifvande icke lönar mödan, nedlåta sig till allmogens fattningsförmåga och hålla populära föreläsningar i filosofin. Men det ser så ut, som skulle filosofen hafva spekulerat så länge, att han blifvit oförmögen att göra sig begriplig för en större allmänhet, och detta torde vara rätta anledningen, hvarföre hans lärda afhandlingar icke vinna afsättning. Men hörom vidare den filosofiske visdomen.

1111. »Den religiösa verlden har gjort ett svårt misstag, i det hon afsöndrat sig från den filosofiska. Hon har af presten blifvit förledd att tro att mellan tro och förnuft en evig fiendskap råder.» Detta är uppenbarligen en stor lögn till presternas nackdel. Vår tids presterskap hafva ingenstädes satt förnuftets pröfningsrätt i fråga. Men väl hafva de satt sig emot filosofernas gyckel med uppenbarelsen. Ett gyckel, hvarmed de velat undergräfva religionens grundsanningar; och nu när detta misslyckats, när de icke kunnat få uppenbarelsen till prestlögner, hafva de ställt sig såsom

kristendomens försvarare för att inbilla verlden, att den köttsliga frihetens försvarare äro tillika kristendomens vänner. Det var icke så länge sedan aftonbladsredaktionen gaf ut Straussen för att få bort presterna från representationen. Men när Straussen icke fann några stora sympathier i Sverrige, slog Aftonbladet sig på pietismens sida, såsom man kan finna af flera artiklar i pietistisk anda, för att från den kanten angripa presterna. Men pietismens anhängare låta icke narra sig af ulfven i fårakläder.

1112. Hvad angår striden emellan förnuftet och tron, så har denna strid numera sin grund, icke i den öfvertygelsen att en sådan strid verkligen existerar, utan i de timliga förmåner, som statsreligionen förenat med denna tro. Man ser redan en god början till »en evig frid» emellan förnuft och uppenbarelse. Det är ingenting annat, som fattas, än båda contrahenternas underskrifter, sedan man hunnit stryka ett kors öfver de symboliska böckerna. Och hvad kan uti verldens nuvarande ställning vara lättare än stiftandet af denna frid mellan förnuft och uppenbarelse. Man tager helt simpelt och bevisar, att förnuftet är den herrskande principen i menniskan, samt att denna gudomliga princip bestämmer viljan i sitt träfvande. Hvadan också tron, den må vara objectiv eller subjectiv, beror helt och hållet af förnuftet. Sedan det är undangjort, d.v.s. sedan det blifvit bevisadt att tron beror af förnuftet, eller att menniskan hvarken bör eller kan tro annat än hvad hon med sitt förnuft kan fatta, så måste all strid upphöra emellan förnuft och uppenbarelse, emellan vetande och tro.

1113. Det var förmodligen en dikt, som presterna påhittat för att hålla massan i mörker och andeligt slafveri, då Luther påstod, »att man borde vrida nacken af förnuftet, och stinga ögonen ut på det odjuret». * [* Citatet troligen hämtat från Ignells förutnämnda arbete s. 9.] Men bränn opp prestlögnen (de symboliska böckerna), och sätt in förnuftet uti sina medfödda rättigheter, och verlden skall få nytt lif, sådant som djefvulen vill hafva det. Verlden skall blifva så förnuftig, att den skall stå och gapa af förundran öfver den dårskap, som gjort menniskorna tokiga allt ifrån Moses tid. Men det värsta är, att det enligt filosofernas eget medgifvande äro så få menniskor, som kommit till förnuftets rätta bruk. Om fysiologen påstår, att passionerna bestämma menniskans moraliska karaktär, så slår filosofen näsan i vädret och säger: det kan icke bevisas. Om Luther bestrider menniskans »liberum arbitrium», så svarar

filosofen: Luther var en galninge, som ville trampa förnuftet under fötterna. Om historien bevisar, att passionerna (djefvulen) herrskar, så svarar filosofen: det rår icke förnuftet för, utan presterna, som fjettrat förnuftet. Hade förnuftet fått råda hade ingenting sådant händt. Men hvilken hindrade då förnuftet att tänka fritt? Jo, presterna, som för sina egennyttiga afsigter hållit förnuftet i fångenskap.

1114. Hvad skall man nu säga om dessa argumenter? Prester! läggen handen på edra läppar och tigen. Det är ni, som hållit verlden i andeligt slafveri, men nu är hämdens timme slagen. Förnuftet, som ni hållit i fångenskap i flere tusende år, rifver nu sönder sina fjettrar, och derest I icke fallen neder och tillbedjen det stora förnuftet, så skolen I kastas i revolutionens brinnande ugn. Men förr än presterna lemna sina feta brödstycken, förr fallande neder och tillbedja belätet medelst antagande af en förnuftsreligion. De kunna i alla fall trösta sina samveten dermed, att den förnuftsreligion, som af rationalisterna recommenderas till allmänt bruk, är öfverensstämmande med den rena evangeliska läran, och att följaktligen ingen mened är begången vidare.

1115. »Methodistpresten och biskopen hafva båda ett intresse uti att hålla folkets andliga förmögenhet i så liten verksamhet som möjligt, emedan detta är dem beqvämast och bäst betryggar deras inflytande. Om tänkandet icke alltid kan förekommas, och om man icke kan hindra det att gifva sig luft, så är i deras ögon det bästa, att leda det bort ifrån deras tempel, och låta det leka i fria rymden, eller tränga till jordens medelpunkt, om det så vill, blott det ej rör vid kyrkan och helgedomen, och icke sveder deras eget hår eller mitror. Häruti hafva de hittills olyckligtvis haft alltför god framgång, och den skändliga framgången har återstudsat på deras egna hufvuden.»

1116. Det är visst beklagligt, att presterna haft alltför stor framgång uti förnuftets fjettrande, uti massans hållande i mörker och andelig träldom. Men vet ni hvaruti felet består? Det består deruti, att presterna, oaktadt den filosofiska upfostran de fått, icke hörsammat förnuftets röst, utan mera lyssnat till magens och småtarmarnes dofva buller, hvilket de känt sig oförmögna att tysta ner med filosofi. De hafva således aktat nödigt att i sina predikningar sympatisera med folkets passioner. De hafva funnit sig föranlåtne

att smeka folkets naturliga passioner, och mjuka opp deras naturliga känslor för att på denna väg få dem medgörliga i afseende på tionden. Men se den konsten kan icke filosofen. När filosofen vill lära menniskorna att tänka och spekulera, så insveper han sina tankar i moln, så att mängden måste gapa af förundran öfver den obegripliga visdom, som flödar ifrån förnuftets fatabur. Viljen I befria folket ifrån prestvälde, så måsten I nedlåta er till folkets fattningsgåva och reta dess passioner. I måsten reta den råa massans ambition och egennytta, och visa dem huru lyckliga de skulle blifva, om de hängde upp alla prester och all adel. På det viset skulle ni lättast få er vilja fram.

1117. Men hörom vidare den stora visdomen. »Presterna borde i andan och medelst kraften af sin lära hafva uppväckt verlden (alldeles så är också vår mening); men deras hufvudbemödande har varit att genom imponerande och fasaväckande skräck paralysera anden.» (Filosofen, som är dygdig och syndfri, fruktar icke för något helvete, som presterna påhittat till att skrämma de lätttrogna.) »Och då detta ej kunde lyckas, hafva de ur hjernan bortskurit den religiösa organen», (mon tro om den religiösa organen sitter just i hjernan?) »lemnande åt densamma endast den torna vördnaden, hvilken de kunde leda efter behag, och derigenom, att de på detta sätt qväst all tanke och spekulation hos andra, hafva de förlorat alla motiver till sin egen andas öfning just på det fält som deras kallelse anvisar dem allmänast.»

1118. Monne icke filosofen här hafva huggit i vädret? Såvidt man känner hafva fritänkarena haft det friaste tankespel i den protestantiska kyrkan, utan att derföre blifva förföljde af presterna. Men kanske är det filosofens mening, att presterna hade bort tiga och samtycka till allt hvad naturalister, rationalister, deister vräkt ur sig emot uppenbarelsen? I thy fall hafva presterna varit både dumma och kortsynta, enär de icke kunnat begripa att det fina ormaetter, som flutit ur rationalisternas penna, med begärlighet insupits af de halfbildade, hvilka med begärlighet omfattat alla tillfällen att afskudda sig alla band, äfven det moraliska och religiösa tvånget, hvilket varit besvärligt för den obegränsade egoismen. Presterna hafva i allmänhet betett sig fogligare emot rationalismen, än de betett sig emot pietismen. Både England, Tyskland och Sverrige hafva en mängdn pietistiska martyrer att upvisa; men huru många rationalister hafva egentligen blifvit förföljda af

presterna? Hela förföljelsen emot dem har bestått uti pennkrig, hvarigenom de antingen blifvit vederlagde eller bragte till tystnad.

1119. Också hafva fritänkarena aldrig kunnat blifva martyrer, emedan de alltid ha haft lifvet kärare än den sanning de skolat försvara. De hafva således i tvingande fall återkallat sina satser, och dermed hafva de gjort sin inre öfvertygelse till lögn. På samma sätt skulle de göra ännu, om de blefve antastade för sina falska läror. De skulle draga rumpan mellan benen som skamliga hundar. »Det värsta af allt», säger den engelska fritänkaren, »de blinda ledarena och de blinda ledda forblifva båda fullkomligt obekanta med kristendomens makt, skönhet och förmåga». (Här talar rationalisten som en läsare, monne han derföre vara en läsare?) »Uppenbarelsen betages på detta sätt sin härlighet, och sprider endast en obetydlig, matt dager öfver de folk, dem han är ärnad att upplysa, och som också en gång skulle fröjda sig i dess ljus, när de från förpestande träsk uppstigande dunster hafva förskingrat sig».

1120. Det synes vara högst märkvärdigt att filosofen, som under de tre första seklerna visade sig fientligt stämd emot kristendomen, och efter reformationen upträdde som en fiende till uppenbarelsen, nu framträder som uppenbarelsens och kristendomens ifrigaste försvårare. Monne icke här under ligger en hund begrafven? En sådan kristendomens försvarare som den engelska rationalisten var utan tvifvel Hegel, Strauss och Paulus (professorn), m. fl. Till och med de tongifvande tidningarne i Sverrige uppträda nu som gamla kristna, under det att läsarena här och der få emottaga feta slängar af den förnuftiga piskan. Om man icke kände deras politiska syften, skulle man snart vara frestad att anse dem för läsare. Aftonbladet har gått så långt i religionsnit, att det låtit pietistiska afhandlingar inflyta i sina spalter. O! ve o! ve, att pietismen gjort så stora insteg i Aftonbladet. (Se Aftonbl. för den 22 augusti 1846.) *[* Utgivaren har icke i det nämnda numret lyckats finna den avsedda avhandlingen.]

1121. Men märk läsare! Ehuru rationalismen och pietismen uti vissa beröringspunkter komma hvarandra så nära, att det icke tyckes vara mera än ett hårstrå, som skiljer dem åt, så är likväl detta hårstrå ett omätligt svalg, som skiljer rationalismen och pietismen för evigt, hvilket kan inhämtas af den engelska rationalistens ord.

»Man torde härtill svara, att kristendomen har ett högre värf än utvecklandet af den intellectuella skärpan, och att detta hitintills uppslukat de frommas uppmärksamhet. Men det kan icke gifvas något skäl, hvarföre själens frälsning skulle utesluta andens odling?» Här hörs det som själen vore någonting annat än anden. Monne med själ på detta ställe menas »psychä», och man med ande menar »pneuma»? Men hvarföre talar han aldrig om hjertat, eller den själsförmögenhet, som försoningen angår? Ställa vi nu hjertat i själens ställe och förståndet i andens ställe, så skulle den framstälda satsen låta sålunda: det kan icke gifvas något skäl, hvarföre hjertats moraliska förädling skulle utesluta förståndets öfning.

1122. Ehuru denna mening ser ut oskyldig, är den likväl i rationalistens mun ingenting annat än ett spindelnät, hvarmed han vill fånga själar. Rationalisten betraktar nämligen förståndets och förnuftets upplysning icke blott som ett medel att försvara kristendomen inför den lärda verlden och sålunda öfvertyga »lärda tviflare» om dess sanning och kraft, i hvilket afseende kristendomen fann sina lärda försvarare i de tre första århundradena; utan den engelska rationalisten tyckes betrakta den filosofiska speculationen som kristendomens mål, hvilket man får höra af följande: »Den (kristendomen) har aldrig befunnits utesluta ämnen af mycket mindre vikt. Dessutom är den menskliga intelligensens upplysning, lyftning och öfning just en hufvuddel af det, som religionen är ämnad att förverkliga. Uppenbarligen har hon detta till sin egentliga bestämmelse; att sätta denna uppenbarelsens mål till sido är att stanna vid ett förnedrande begrepp om hennes natur, en falsk uppskattning af hennes karaktär.»

1123. Vi höra således att intelligensens odling, d.v.s. filosofi eller speculation, är en betydlig del af kristendomens mål. Men detta kan icke bevisas, det har redan i de första seklerna af kristendomens tillvaro blifvit lagdt kristendomen till last, att de kristna voro ett dumt, vidskepligt och ohyfsadt folk, och såsom ett bevis på sjelfva lärans oduglighet anfördes af de hedniska filosoferna bland annat, att de lärde, d.v.s. filosoferna icke kunnat antaga densamma. Och samma argument hade redan de öfversta presterna äfvensom de fariséer och skriftlärde anfört emot Jesum af Nazaret, att »ingen af de öfversta hade trott på honom». Emedan de lärda hafva en sådan egenkärlek, att de betrakta sig såsom ett ideal af fullkomlig mensklighet, så kan det icke förefalla oss så underligt, om äfven

andra lärde än rationalisterna anse sin högsta bestämmelse vara att spekulera, hvartill den dumma hopen icke kan höja sig: den nedriga hopen kan icke svänga sig på det transscendentala fältet som filosofen: den kan icke klifva opp på tinnarne af förnuftets tempel, och derifrån se ned med förakt på den gemena hopen. Men filosofen bör också lägga märke till apostelen Pauli ord, att »kunskapen uppblåser». Den som tror sig veta mera än andra menniskor, anser sig vara lika klok som Gud Fader, men blir genom sin högdragenhet och sin »andeliga högfärd» så stolt i hågen, att han icke behöfver krusa så mycket heller för en högre mägt. Icke allenast denna andeliga blindhet är orsaken dertill att filosofin aflägsnar sin innehafvare från kristendomens mål, utan äfven en fysisk orsak, som vi på flera ställen visat, nämligen att genom det myckna hjärnebråket förvandlas skarptänkarens hjerta till en »iskällare».

1124. Emot den filosofiska argumentationen anför Origenes, som sjelf var den platonska filosofin tillgifven sådane skäl som sjelfva skarptänkaren Leibnitz måste gilla. Se här Origenis ord: »Om det vore möjligt, att alla menniskor kunde åsidosätta alla verldsliga sysslor (kroppsarbete), och allmänt lägga sig på studier och grundande, så behöfde man icke välja någon annan väg för att leda menniskor till kristendomens antagande». Han förkastar således icke förståndets odling som medel för kristendomens försvarande; dock måste vi härvid foga ett NB. Af förståndets odling följer icke kristendom, ty hela kyrkohistorien visar, att de olärda antaga kristendomen med mera ifver än de lärda. Ja! man kan säga att de lärda, med få undantag, anse den lefvande kristendomen för svärmeri och galenskap. Våra lärda prester kunna i allmänhet fördraga den döda tron och foga sig i de hierarchiska inrättnmgarne, emedan de hafva sina jordiska förmåner deraf, men hvarföre hafva nästan alla religionsförföljelser gått ut ifrån presterna? Hvarföre hata presterna läseriet och pietismen? Monne icke detta förhållande hela kyrkohistorien igenom bevisa, att den döda trons predikanter äro i sjelfa verket kristendomens argaste fiender; dock icke af det skäl, som rationalisten menar, att de hata fritänkeriet och vilja derföre fjettra förnuftet, att det icke får tänka fritt. Utan de hata kristendomen, emedan den strider emot presternas »infernaliska passioner», egoism, egennytta och ambition.

1125. Origenes anför vidare: »Att jag måtte lemna andra religioner

i sitt värde, så försäkrar jag emellertid att man uti vår religion finner äfven så mycket riktigt som någonsin i någon annan; det måtte nu antingen ankomma på en egentlig undersökning af dess läror eller på upplysningar af de mörka talesätt hos profeterna, eller på en förklaring af de liknelser, som förekomma hos evangelistema, och otaliga andra ting, som under bilder skett, eller blifvit anbefalta. Men då såväl i anseende till detta lifvets behof, såsom ock i anseende till menskliga svagheter, endast ett litet antal af menniskor kunna uppoffra sin tid åt studier: hvad kunde man då finna för bättre medel till alla öfrigas bästa i verlden än det, som Kristus sjelf har anbefalt till folkens omvändelse. Man betrakte blott det stora antal trogna, som genom detta (den enfaldiga tron) blifvit upphjelpte utur lasternas dy, i hvilken de förut varit försänkte, och säge sedan, i hvilketdera de gjort bättre, antingen i det, att de, utan att uppehålla sig länge uti grannlaga undersökning, trott att synden drager ett straff, och de goda gärningar en belöning efter sig; eller att de så länge uppskjutit med sin omvändelse, till dess de icke allenast trott sådant utan ock noga utredt och undersökt den sanningens grunder. Skulle man välja denna vägen, så skulle säkert ganska få upphinna det, hvartill en enfaldig tro alltför lätt förer dem, utan de flesta skulle stanna qvar i förderfvet».

1126. Här ser man att Origenes betraktar lärdomen utur en ganska allvarsam synpunkt. Han anser det för en fysisk omöjlighet, att mängden af menniskor kunna ernå den förståndsodling, som fordras för att undersöka och bevisa den kristna sanningens grund. Huru kan då filosofin vara religionens mål och bestämmelse? Men filosofen tyckes hafva glömt med hvilken stor möda, ansträngning och tidsspillan lärdomen förvärfvas. Han tyckes hafva glömt, att det är på de arbetande klassernas bekostnad, som han och andra filosofer kunnat komma i tillfälle att studera. För inhämtande af de förberedande kunskaper, hvilka äro alldeles oundgängliga för att kunna förstå en filosofisk afhandling, fordras redan ett dussintal af år. Något dummare än det påståendet, att filosofin är religionens bestämmelse, kan man knapt få se i en tryckt skrift. Men ehuru Origenes medgifver lärdomen sitt naturliga värde såsom ett medel att bevisa religionens sanningar för lärda tviflare, såvidt nämligen religionens grundsanningar kunna bevisas med förnuftsskäl, så visar han dock att ganska få menniskor skulle blifva delaktiga af kristendomens välsignelserika inflytelse på hjertat, om

kristendomens inhämtande berodde af lärdomen. Och dessa Origenes' ord äro så talande, att alla lärda pedanter borde skämmas ögonen ur sig, om de nämligen hade någon ära att förlora.

1127. Men ehuru äfven den döda trons anhängare fordra ett visst mått af kunskap och förståndsodling för delaktighet i församlingens yttre förmåner, så visar dock kristendomens egen natur att det icke fordras någon stor förståndsodling för att vara en god kristen. Den enfaldigaste bondflicka kan vara bättre kristen än den höglärdaste theologie doctor. Det kan möjligen medgifvas af någon, men den sattsen, att en enfaldig bondflicka kan ega bättre insigt i nådens ordning än theologie doctorn, torde icke medgifvas af någon doctor. Mot denna mystiska läronorm resa sig de filosofiska hundhåren som svinborst. För rationalisten, som påstår, att filosofin är kristendomens mål, måste det förefalla alldeles orimligt, att en enfaldig bondflicka skulle ega bättre insikt i nådens ordning och i kristendomens väsende än den största tänkare och theolog. Till och med Aftonbladets hjerta sväller vid den tanken, att en enfaldig bondflicka kan säga honom rent ut, att han och alla som höra till hans parti äro »rama» hedningar utan det minsta begrepp om kristendomens väsende. Icke desto mindre har denna erfarenhet varit gällande ända från kristendomens början, att den enfaldigaste kristen har bättre kunskap om kristendomens väsende än den höglärdaste theologie doctor.

1128. Det var detta som Frälsaren mente då han yttrade att »Fadren hade fördolt detta för de visa och förnumstiga, men uppenbarat det för de fåkunniga». Apostlarne tala om den verldsliga visdomen såsom varande en galenskap för Gud. Det gäller för evärdeliga tider hvad apostelen skref till de kristna i Corint: I ären icke många vise kallade. Apostlarne valdes bland de olärde, emedan de kunde lättare blifva öfvertygade om kristendomens sanningar än de lärde. Vi kunna derföre af fysiologiska skäl, som ofvanföre nämndes, påstå att denna verldens vise högst sällan kunna komma till en sann och lefvande kristendom, ehuru filosofen icke kan begripa, att hans hjerta till följe af det öfverdrifna hjernebråket är kallt, stelt, dödt och känslolöst, det är med ett ord en iskällare. Derföre yrkar också Ignell att religionen bör bringas utom känslornas mystiska gebit; det är raka motsatsen till det kristna lifvets liflighet och känslofullhet. Den lefvande kristendomen består i lefvande känslor, erfarenheter, sensationer och »moraliska passioner», och dessa moraliska

passioner äro någonting helt annat än »förståndets spekulationer». Men ju mera en menniska filosoferar och spekulerar, desto känslolösare blir hon till följd af förståndsorganernas ensidiga upöfning på hjertats bekostnad. Det är den fysiska grunden till filosofens kallsinnighet i religionen, det är hans andeliga död.

1129. Filosofin hör helt och hållet till nervlifvets sver, men kristendomen hör till organlifvets. Derföre kan en stor filosof vara en stor skälm; om han ock icke vore en skurk i utvärtes måtto, så är han dock en stor egoist, hvilket gör honom oförmögen att böja sig under den moraliska nödvändigheten. Just genom det stora hjernebråk, som åtföljer spekulationen, blir »hjernmärgen svartblodlupen», och uti detta egoismens element blir hans förstånd, förnuft och vett fördjefladt, insvept i den objectiva spekulationens mörker, och med detsamma blir hans hjerta främmande för alla ädlare känslor. En sådan buffeloxe, för hvilken den lefvande kristendomen visar sig som en »mira superstitio» eller såsom mysticism och fanatism, skulle nu beskrifva kristendomens verkningar på menniskohjertat. Det vore det samma, som att sätta bocken till trädgårdsmästare. Jag tycker, att filosofen torde först ränsa bort egoismens och ambitionens giftiga element från sina inelfvor, och sedan se till huru han kan föra andra »lärda tviflare» på den rätta vägen. Derom måste första striden utkämpas med alla fritänkare: »hvilken svev af menniskans personlighet bestämmer hennes moraliska karaktär?» Filosofi är en stegring af nerflifvets verksamhet, den är ett »verkeligt hjernebråk» och måste såsom sådan utöfva ett eget inflytande på hjertat och på de öfriga organerna, ehuru filosofen icke vill erkänna hvad fysiologen har sig bekant i den vägen.

1130. Kristendomen deremot består i lefvande känslor, och utöfvar såsom sådan sin verkan på hjertat, den hör således till en annan sver af menniskans personlighet, hvilken filosofen på grund af egoismens ingifvelser icke vill inrymma i sveren af sin personlighet: »Menniskans sanna natur (säger Martensen) kan icke bestämmas i form af känsla utan i form af tanke» * [*Martensen: Moralf. s. 18.]; men denna filosofiska satts är icke något axiom, utan sattsen fordrar bevis. Och intill dess filosofen bevisar sina egoistiska påståenden i psychologin, äro vi berättigade att antaga hela sveren af menniskans personlighet, både under form af tanke, begärelse, förmåga och känsla, hvarvid det fysiologice kan bevisas äfvensom

med Bibeln styrkas, att känslan ligger till grund för och bestämmer såväl viljans som tankens riktning; på denna grund antaga vi äfven såsom fysiologisk sanning, att filosofen, som till följe af det stora hjernebråket har blifvit känslolös, icke är competent att döma i andeliga ting, såvidt dessa äro en product af känslorna. Filosofen har således ingen annan religion, än den han kan fabricera sjelf, d.v.s. en förnuftsreligion. Men en religion, som menniskan kan göra sjelf, behöfver alldeles intet stöd af uppenbarelsen. Det är ju längesedan bevist af 17 och 18:de seklens fritänkare. Det är bevist af dem, att menniskan kan upfylla sin moraliska bestämmelse, om hon följer förnuftets ledning. Hvad behöfva då 19:de århundradets fritänkare hämta bevis ur Bibeln för bestyrkande af sina rationalistiska sattser.

1131. Men nu säga 19:de århundradets fritänkare: Vi vilja icke förneka uppenbarelsens auctoritet, vi vilja endast rena den derpå grundade trosläran från de »prestlögner», som tillkommit i senare tider. Ah ha! Jag förstår: Ni vill afdanka de symboliska böckerna, som tyckas stå i strid med Edra revolutionära planer. Ja så? var det på det viset. Då måste Ni disputera med Luther, med Spener och andra pietismens anhängare, som ännu taga de symboliska böckerna i försvar. Ni måste ge er i fejd med läsarena, öfver hvilkas envishet och halsstarrighet en jämmerlig klagan föres af presterna, som påstå, att läsarena taga hvarken skäl eller reson. Men förrän Ni ger i pennkrig med läsarena, förr ger Ni hela saken på en båt: Ni stiftar helt simpelt en förnuftsreligion, och presterna, hvilkas föredrag äro i botten rationalistiska, skola utan stor möda kunna förmås att samtycka dertill, under den förnuftiga öfvertygelsen att en förnuftsreligion gör samma gagn som den rena evangeliska läran.

1132. Nu komma i fortsättningen af denna artikel några granna fraser af fritänkaren Lessing, hvilka vi till en del förbigå. Vi uptaga endast följande rationalismen utmärkande mening: »Kristendomens moral består icke i några godtyckliga stadgar eller speciella föreskrifter, utan blott i stora allmänna principer lämpade efter tidens omständigheter, och dem det är oss lemnadt att tillämpa efter vår tids behof och omständigheter.» NB. ända till »stora allmänna principer» komma vi någorlunda öfverens, men uti allmänna principernas tillämpning kommer jag ihåg, att en annan rationalist (Ignell) har sagt, att kristendomens allmänna principer äro gällande för alla tiders omständigheter; och följaktligen, om filosofen icke

vill utsätta sig för logiska inconsequenser, torde det vara bäst att med abstraherande af specialiteter, sammanfatta kristendomens stora allmänna principer uti ett consequent system och säga: detta är summan af kristendomen, och den måste vara gällande för alla tider, för alla nationer och för alla folkslag, så länge som menniskonaturen fortfar att vara densamma.

1133. Det var just ett sådant system af kristendomens grundsanningar, som reformatorerna försökte tillvägabringa; om nu detta system grundar sig på falska praemisser, så tillhör det rationaiisten att bevisa hvaruti det falska består, dock likväl med det förbehåll, att rationalisten bör först försättas i den sinnesstämning, hvaruti reformatorerna befunno sig och genomlefva samma slags erfarenheter, som Luther hade genomlefvat, ty uti andeliga ting måste omdömet blifva öfverensstämmande med de rådande passionerna, så framt författaren vill vara upriktig och uttala sin inre öfvertygelse. Kan rationalisten bevisa, att Luther icke har fattat uppenbarelsens innehåll rätt i överensstämmelse med bibelförfattarens rätta mening, då må det stå rationalisten fritt att stifta en förnuftsreligion för sig och sina gelikar, samt att genom alla möjliga medel, men icke genom yttre tvång, söka vinna så många proselyter de kunna för sin förnuftsreligion. Men å andra sidan anhålla alla äkta lutheraner om den nåden, att få behålla sin tro oqualdan, samt med tillåtelse, att på öfvertygelsens väg få göra så många proselyter de kunna och slutligen, att ingen må från statsmakternas sida antastas eller förföljas för sin tro. På det sista vilkoret gå statsmakterna troligen icke in, emedan den döda trons anhängare gå liksom på heta stenar, när den orthodoxa gallan börjar flöda öfver, och blandar sig i deras blod. Dessa fordra, att de symboliska böckerna skola »obesedda» beedigas.

1134. »De allmänna principernas tillämpning på vår tids behof och omständigheter», betyder, som hvar man kan begripa, det naturliga förnuftets rättighet att bortresonera alla sådana dogmer, som icke öfverensstämma med det naturliga förnuftets fordringar, eller kunna af detsamma begripas. Således måste 1:mo alla mysterier bortskaffas eller förklaras, så att de kunna fattas af det naturliga förnuftet; 2:do alla sådana dogmer måste bortskaffas, som stå i strid med den naturliga menniskans önskningar och verldsåsigter, till ex. läran om de eviga straffen, läran om den kännbara försoningen, läran om en personlig djefvul, läran om treenigheten,

läran om arfsynden, läran om den »ofria viljan» eller de »libero arbitrio», läran om en allmän brottslighet, läran om Kristi förtjenst och tillfyllestgörelse eller satisfactio vicaria.

1135. Och denna rättighet att tillämpa kristendomens allmänna principer efter vår tids behof, skulle föra oss till »den egentliga dörren af det ämne, hvilket man icke kan göra sig något hopp om att få se värdigt behandladt förrän theologerna blifvit mera filosofer, eller filosoferna mer theologer, och verlden blifvit mer förberedd att inse, njuta och draga vinst af theologins och filosofins naturliga och eviga förening». Här talar rationalisten ömkeligen, jämmerligen och erbarmeligen för sin sjuka mor af sorg och förtviflan deröfver, att hans älskade förnuftsreligion icke kan blifva allmänt antagen af alla theologer, och hvad kan väl vara orsaken dertill, att theologi och filosofi icke kunna rymmas i en och samma skalle? Jo, orsaken är denna: att filosofin är ett förståndets verk, hvaremot theologin borde vara hjertats tillhörighet, om theologernas hjertan rördes af den Helige Ande. Men som theologin nu ser ut, sitter den mest i peruken.

1136. Hvad för öfrigt filosofins och theologins eviga förening angår, så låter detta lätt göra sig, när alla theologer blifva rationalister, eller om alla rationaiister blefve pietister. Den eviga fiendskapen emellan förnuft och uppenbarelse uphör, såsnart menniskan blir omvänd och pånyttfödd; men så länge menniskan är en hedning, står hennes förnuft i strid med uppenbarelsen. Denna sats klingar så väl i rationalistens öron, att han är färdig att räcka oss handen till försoning; men huru snopen och flat blir icke den förmente trosförvanten, när han får höra, att denna strid upphör till följe af förnuftets fullkomliga vanmakt att göra motstånd. Nu drar han varligen handen tillbaks, ty han hade föreställt sig, att förnuftet skulle gå segrande ur striden, eller att freden mellan förnuft och uppenbarelse skulle stiftas genom en dagtingan. Rationalisten skulle nämligen vilja göra det förbehåll å förnuftets vägnar att sedan förnuftet utgallrat alla mysterier från uppenbarelsen, samt genom rationalistiska förklaringar gjort uppenbarelsen fullkomligt begriplig för det naturliga förnuftet, skulle han få tillegna sig uppenbarelsens auctoritet och dermed styrka sin älskade förnuftsreligion.

1137. Men när rationalisten får höra, att freden mellan förnuft och uppenbarelse måste uppgöras på det viset, att förnuftet, erkännande

sin fullkomliga vanmakt eller oförmåga att fatta uppenbarelsen, måste böja sig i stoftet under trons lydno, d.v.s. tron, hjertats känslor eller den moraliska passion, som blifvit uppväckt tvärtemot alla förnuftsskäl, tvingar förnuftet att erkänna dessa känslors makt, alldenstund förnuftet icke kan förneka eller tillintetgöra dessa känslor, som blifvit uppväckta genom den Hel. andes nådeverkningar: då börjar rationalisten taga sin älskvärda person i akt, och säger: Jag vill icke blifva någon svärmare, jag erkänner icke, att känslorna skola råda öfver förnuftet. Och likväl är det känslorna, som råda äfven i rationalistens sver. Men hvilka känslor, hvilka passioner äro hos honom rådande? Jo, hans naturliga, medfödda passioner, förnämligast egenrättfärdighet, egoism och ambition. Det är egoism, som nekar Kristi gudom, det är egoism (egenrättfärdigheten), som nekar försoningen, det är egoismen, som gör rationalisten så stolt, att han icke kan erkänna sin moraliska förnedring.

1138. Dertill kommer äfven det materialistiska förståndet, som beständigt simmar uti egoismens svarta drakeblod, och vill fatta allting med sina klor. Förståndet kan icke fatta, att »tre äro ett»; derifrån härrör striden om treenigheten; det kan icke heller fatta att »två utgöra ett», derifrån kommer striden om Kristi naturer. Förståndet kan icke begripa, att det »ena väsendet är det andra väsendet»; derifrån härrör sakramentsstriden. Då kommer egoismen och säger: Menniskan är icke skyldig att tro det hon icke kan begripa. Och likväl är det så många fenomener i naturen, som menniskan måste tro utan att kunna begripa, till ex: aflelsen, tyngdkraften, magnetismen, kärleken, o.s.v., hon måste tro, att sådana saker verkeligen finnas till. Men huru mycket begriper hon dem? Kanske lika mycket, som hon begriper treenigheten (Se Martensens Kristliga Dogmatik). * [*a.a. § 55 s. 118 f.] När han vill göra treenigheten begriplig, måste han taga sina hypotheser ur luften för att bevisa att jag icke kan tänkas utan du, som är det andra jag, hvartill äfven den tredje personen, enligt grammatikens lag, måste tillkomma såsom han. Detta sätt att bevisa treenigheten, är visserligen grammatikaliskt och logiskt, men med ett sådant bevisningssätt kan man lätt komma till ett flertal af personer, vi, I, de, som går ända till maskulinum, femininum och neutrum. Grammatikaliska personer och logiska personer kunna, utan alltför mycket hjernebråk, förenas till enhet i medvetandet, men

onthologiska personer äro svårare att sammanfatta.

1139. Här ser man vår moder Evas gamla svaghetssynd nyfikenheten, eller förvetenheten, d.v.s. kunskapsbegäret, som bragte henne att smaka på »Äpplet som skulle gifva förstånd». Liksom flugan icke åtnöjde sig med surrande omkring ljuset, flyger bums in i eldslågan, der hon får afbrända vingar, så vill icke heller det förvetna flygfäet — menniskan åtnöja sig med blotta skenet af det uptända ljuset, uppenbarelsen, utan hon vill flyga bums in i den heliga eldslågan för att ännu en gång få afbrända vingar. Hon åtnöjer sig icke med »frön allena utan vetande», utan hon vill veta om det är sant hvad hon tror. Hon åtnöjer sig icke med känslan, utan hon vill veta om det är sant hvad hon känner. Men just under bemödandet att veta och begripa går känslan förlorad. Tänk om quinnan under kärlekens njutning skulle fattas af ett oöfvervinnerligt förvetenhetsbegär, och börja på att midt under njutningen spekulera med förståndet för att få veta och kunna begripa, hvaruti kärlekens ljufva känslor bestå, skulle icke då hela hennes sällhet försvinna uti toma spekulationer? Så går det med rationalisten, när han vill veta först och tro sedan.

1140. Man ser att Evas första dödliga synd, förvetenheten, ännu vill hänga vid rationalisterna. De räcka ut sina syndiga förnuftsklor efter kunskapens träd på godt och ondt, de vilja begripa först och tro sedan, men just derigenom, att de vilja fatta uppenbarelsen med förnuftet, innan de fattat den med hjertat, gå de också misste om försoningen. Det går med dem likasom det går med flugan: de få afbrända vingar, och sedan få de sparka på rygg, och jämra sig öfver svedan i den infernaliska brånaden. Men hela striden emellan förnuft och uppenbarelse, emellan veta och tro, beror af en förvillelse i begreppet om själsförmögenheternas inbördes förhållande. Och såvida theologerna vanligen följa de hjertlösa filosofernas lära i psychologin, så kunna de icke klippa vingarne af det förvetna flygfäet, förnuftet, utan måste i läran om tron och vetandet följa den rationalistiska tankegången, så långt som den döda tron möjligen kan medgifva. Den ena praelaten påstår, att »förnuftet är det enda organ, hvarmed menniskan fattar sanningen» (biskop Almquist). Den andra påstår, »att den som icke tror på en inspirerad kyrka, måste tro på en framskridande vetenskap i gudaläran» * [* Tegnérs kyrkotal, Aftonbladet 6.9.1846. Jfr ERR 1909 s. 190 f.] (Tegner). Den tredje påstår, att »den tro, som grundar sig på

lefvande känslor är en inbillning».* [*Bruhn: a.a. s. 158].

1141. Dessa grundsattser i religionen äro såtillvida i rationalismens smak, att rationalisten icke behöfver bättre praemisser än dessa för grundläggande af en förnuftsreligion. Om man härtill lägger biskop Martensens lära om viljan: »Menniskans egenvilja är icke menniskans egen vilja», så behöfves icke någon bättre grund för en förnuftsreligion, som genom en falsk bibeltolkning kan stadfästas med bibelspråk. Dock borde en förnuftsreligion grunda sig på »allmängiltiga sanningar», den borde grunda sig på »axiomer», definitioner och postulater, icke blott hypotheser, sofismer och resonemanger, som icke ega någon apodiktisk visshet. En förnuftsreligion borde hafva en »matematisk bevisning» för att kunna vara fullt öfvertygande för alla. Ty den logiska deduktionen allena kan icke hålla stånd för en ännu skarpare kritik, enär det ena systemet efter det andra ramlar, och nya systemer resas upp på de gamla systemernas ruiner, såsom filosofins historia utvisar.

1142. Vårt påstående är att menniskan måste hafva en fast grund för sin öfvertygelse i religionen, och denna fasta grund bör finnas uti ett sådant organ, som icke är beroende af andra organer inom sveren af menniskans personlighet; det bör vara ett organ, som beherrskar de öfriga organerna, ett organ, som är den herrskande principen i menniskan, ett organ, som besitter högsta makten i personlighetens sver, och vi hafva på fysiologiska, psychiska och metafysiska grunder bevisat, att den högsta makten i personlighetens sver är hjertat, hvadan ock den subjectiva grunden för menniskans öfvertygelse i andeliga ting »alltid finnes i hjertat», således icke i förnuftet, förståndet eller viljan, hvilka äro beroende af den herrskande principen i hjertat. Sålunda måste menniskan känna först och tro sedan. Menniskan måste fatta uppenbarelsen med hjertat först och sedan med förståndet.

1143. Men då förhållandet mellan hjertat och förståndet är sådant, att förståndet icke kan reflectera känslorna, eller bringa dem till begrepp förrän känslorna blifvit objectiviserade (B.B. och C.C.), så kommer den lefvande kristendomen i alla tider att innehålla någonting »mystiskt», eller för tanken obegripligt, alldenstund icke alla känslor kunna objectiviseras, hvadan och den store apostelen måste säga om försoningen: »icke, att jag det allaredan fattat hafver, men jag far fast derefter, att jag det begripa må.» Således

kan tron och vetandet aldrig blifva »identiska», icke heller »adaeqvata», eller så att allt hvad menniskan känner, det kan hon ock begripa; tro och vetande kunna icke »contraponeras» ej heller »inverteras», så att tron kan blifva vetande, och vetande tro; det måste alltid vara lika stor skilnad emellan tro och vetande, som emellan känsla och begrepp, och grunden för denna åtskilnad ligger naturligtvis i de olika organerna.

1144. Uti matematiken måste öfvertygelsen vara en följd af bevisningen; tron är en följd af vetandet, men i theologin är tron en följd af kännandet: dock äro icke ens i matematiken tron och vetandet växelbegrepp; den matematiska tron hvilar på objectiva och osvikliga grunder, men emellan den matematiska tron och det matematiska vetandet måste alltid vara samma skilnad, som finnes emellan verkan och orsak, emellan följd och grund. Så måste ock en öfvertygelse, som hvilar på rent subjectiva grunder (känslorna) vara fast och orubblig, till ex: tron på kärlekens lyckliggörande kraft; NB. Den naturliga kärleken har många martyrer att uppvisa, men munken Kopernikus, som var på vägen att blifva martyr för sin matematiska öfvertygelse, måste dock återkalla sina ord, och sålunda göra sin inre öfvertygelse till lögn. Häraf är klart att den subjectiva grunden för menniskans öfvertygelse är lika nödvändig i andeliga ting, som ett bevis för den som tviflar på en matematisk sanning.

1145. Men lika som astronomen icke kan öfvertyga bonden om jordens gång omkring solen, innan bonden blifvit invigd i astronomins mysterier genom bibringande af de förberedande kunskaper, som äro nödvändiga för att kunna öfvertygas genom en matematisk demonstration, så kan icke heller kärlekshataren öfvertygas om kärlekens makt att förljuva den äktenskapliga sammanlefnaden, innan kärlekshataren sjelf blifvit kär, likaså omöjligt är det för rationalisten att öfvertygas om sitt misstag i religionen, innan han blifvit invigd i religionens mysterier genom en grundlig väckelse, som förändrar den subjectiva grunden för hans öfvertygelse. Likasom en förnuftig kärlek grundar sig på egennyttiga beräkningar, så är också rationalistens förnuftsreligion grundad på egenrättfärdighet, som ligger till grund för hans öfvertygelse, och denna falska salighetsgrund kan icke häfvas på annat sätt än genom en grundlig väckelse. Men på hvad sätt skall rationalisten blifva väckt? Han kan icke öfvertygas om sin

brottslighet. Sedlighetens idé har i hans stora förnuft blifvit realiserad genom den goda viljan (?). Han har upnått dygdens höga ideal i nervlifvets sver och någon annan del af personligheten erkänner han icke än den han kan beherrska med sin viljas makt. Huru kan en sådan dygdig och helig person öfvertygas om sin brottslighet och moraliska förnedring.

1146. Se här min gunstige förbundsbroder hvilket svalg här öppnar sig emellan rationalism och pietism; det är en afgrund, som ingen filosofi [?] kan hoppa öfver utan brygga och bro. Visst kan en benådad christen också vara tänkare och filosof; men hans tankegrund är den moraliska passionen, hvilken rationalisten anser för svärmeri, mysticism och fanatism. Rationalistens tankegrund är egenrättfärdighet, som är en nedrig passion och är så djupt inrotad i menniskonaturen, att ingen tänkare, ingen filosof i forntiden har kunnat få en »förnuftsidé om försoningens nödvändighet». Mången filosof är ännu i dag öfvertygad derom, att menniskan kan upfylla sin moraliska bestämmelse utan att känna försoningsverket (A. A. en förut citerad författare). * [* A.A.: a.a. s. 4.] Till följe af den besvurna statsreligionens grundsattser måste presterna förkasta denna rationalistiska grundsatts, de måste såvida stå fast på den bokstafliga renlärigheten, att ingen kan blifva salig utan försoning, (rättfärdiggörelse, satisfactio vicaria) och detta är en orsak hvarföre fritänkare och theologer icke kunna komma riktigt öfverens, men detta »kärleksgnabb» har aldrig urartat till blodiga förföljelser, så framt icke under terrorismens tider, då presterna blefvo förföljda i förnuftets herradöme mera för sin politiska än religiösa öfvertygelse. Voltaire blef landsförvist för sina grofva villfarelser, men annars vet man icke, att materialister, naturalister, pantheister och deister blifvit förföljda af presterna, utom i Sverrige, hvarest Gejer, Straussens utgifvare och några andra fritänkare blifvit actionerade; regementpastorn Almquist och Ignell sluppo med skrapor af domkapitlen.

1147. Men se på waldenser, wiklefiter, hussiter, protestanter, huogenotter [?], läsare och pietister; hvilken stor skara af martyrer har icke historien der att uppvisa! Och hvaraf kommer det att fritänkarena blifvit mindre bittert och grymt antastade än de andra? Utan tvifvel kommer det deraf, att dessa såkallade svärmare hafva gått djefvulen in på lifvet. Ehuru fritänkarena såväl i Sverrige som annorstädes hackat på presterna och beskylt dem för jesuitism,

hierarchi, skrymteri och egennytta, har detta icke kunnat hos presterna uppväcka något andeligt hat till fritänkarena, så mycket mindre som de gröfre fritänkarena, materialister, naturalister och pantheister ansågos för »oskadliga», alldenstund de icke kunde få något större anhang, hvaremot de finare fritänkarena, som kallas för rationalister, hafva i grunden ingenting obytt med presterna, till ex. Semler, Schleiermacher och Martensen som theologer, Kant, Leibnitz, Fichte som filosofer, då till och med Göthe och Hegel kunde få passera som äkta lutheraner. Men pietister och läsare, hvilka dock icke veterligen afvikit från den lutherska renlärigheten, skulle plikta med landsflykt och fängelse och böter för sin öfvertygelse.

1148. I sjelfva verket hafva rationalister och prester hela kyrkohistorien igenom ända från reformationen, efter Luthers död alltid varit ense i förföljelsen emot pietismen, ehuru man måste tillstå, att rationalisterna varit mera toleranta än presterna, först af det skäl, att rationalisterna aldrig stått i så nära beröring med läsare och pietister som presterna, och för det andra hafva rationalisterna alltid ogillat religionsförföljelserna, alldenstund rationalisterna sjelfva varit, ehuru lindrigt, utsatta för samma öde. Häraf kan man göra den slutsattsen, att striden emellan filosofer och theologer varit densamma, som striden mellan sadduceer och fariséer, hvilka väl, genom Pauli förenade »dufvoenfald» och »ormalist», kommo i håret på hvarandra, men blefvo dock i det hela taget kristendomens hätskaste fiender. Det kan också icke annat förhållande vara emellan rationalismen och pietismen, de måste vara åtskilda för evigt. Rationalismen står i sjelfva verket på en hednisk grund. Den kan icke komma längre i salighetens kunskap, än till den punkt, hvarpå forntidens dygdemönster hafva stått.

1149. Rationalistens innersta grundtanke i salighetsläran är denna: »När menniskan gör allt hvad hon kan och förmår till sin förbättring, så vore Gud orättvis, om han skulle fördöma henne». Denna satts klingar så väl i rationalistens öron, att icke sjelfva djefvulen kan öfverbevisa honom om det falska i denna satts. Ty den store rationalisten har många skäl att anklaga Skaparen för orättvisa. För det första kan han icke öfverbevisas, och ännu mindre kan han öfvertygas om sin brottslighet. För det andra är det alldeles oförenligt med rättvisans begrepp att grunda sin lycksalighet på en främmande förtjenst, ja! på en annans lidande! För det tredje kanm den stora rationalisten icke erkänna, att han är rättvist dömd. Alla dessa

sofismer och egenrättfärdiga svepskäl tillsammantagna göra det troligt, att Skaparen måste stå i ansvar för rationalistens själ, om han blir dömd såsom brottslig, innan han blifver öfvertygad om sin brottslighet, och likväl tror icke rationalisten, att Skaparen står i ansvar för hans själ, ty han vill själf svara för sina gärningar. Just deruti ligger förbannelsen, att rationalisten vill anklaga Skaparen för orättvisa, om han (rationalisten) blir dömd såsom brottslig, innan han blir öfvertygad om sin brottslighet, men han tror icke att Skaparen har åtagit sig ansvaret för hans brott. Hvad Kristus har lidit, det har han lidit för exemplets skull, men icke för rationalistens skull.

1150. Man har hört till och med theologer anse det för orättvist och obilligt, om dygdiga hedningar skulle dömas lika med de »odygdiga», endast derföre att de icke känt till försoningsverket (Franzén). Och såsom bevis på hedningarnes tacknämlighet inför Gud, har man anfört Cornelius, som var Gudi behaglig, innan han blef döpt, innan han kände till försoningsverket * [*Ignell: Granskning - - s. 120 f.], men detta exempel duger icke till stöd för rationalismen, som vill öppna porten till himmelriket för alla dygdiga hedningar. Cornelius var en god katholik före Petri ankomst, ty han grundade sin salighet på »fasta, allmosor och böner», men han längtade efter försoning med Gud, emedan hans gudsfruktan icke var tillräcklig att skaffa honom samvetsfrid. Han försökte att afbörda sin syndaskuld genom botöfningar, alltsammans gick ut på egen förtjenst. (Men rationalisten behöfver icke fasta, han behöfver icke hålla bön, han behöfver icke gifva allmosor, han behöfver icke ens förtjena Guds nåd, ty han hafver nog i den goda viljan, i den upfyllda pligten, i den passiva egenrättfärdigheten). Men Cornelius var dock en nådesökande själ, och derföre fick han anvisning på Petrus, som befriade honom från tviflet genom predikan om »en främmande förtjenst», och då först fick han den Heliga anda och dermed den lefvande tron. Detta är just raka motsatsen till rationalistens salighetsordning.

1151. Rationalisten kan aldrig fatta uppenbarelsen subjectivt, han måste fatta den objectivt, d.v.s. med förståndet; men just derigenom går han också miste om försoningen. En sådan järnstör, hos hvilken egoismen är fullkomligen utbildad till egenrättfärdighet, kommer nu och föreslår en evig frid emellan förnuftet och uppenbarelsen, emellan filosofi och theologi. Men att en sådan

tvetydig varelse icke är ett får, utan en ulf i fårakläder, det hör man genast på målet. Man påstår, att filosofin står nu i ett annat förhållande till kristendomen än i det lutherska tidehvarfvet. Men icke måtte väl menniskonaturen hafva undergått en sådan förändring genom vår tids uplysning, att (hvad som den tiden var hjerta, har nu blifvit förnuft. Visserligen sitter filosofens hjerta i förnuftet, men allmänheten har ännu quar den öfvertygelsen, att hjertat sitter ännu på samma ställe i kroppen som på Luthers tid.

1152. Om kristendomen nu blifvit förvandlad till en död tro eller till en förnuftsreligion, så har visserligen filosofin kommit uti ett annat förhållande till kristendomen. Men kan rationalisten bevisa, att kristendomen gör samma gagn i förnuftet, som den fordom gjorde i hjertat? Kan han bevisa, att förnuftet är den herrskande principen i menniskan eller den högsta makten i personlighetens sver, samt att ett uplyst förstånd har hjertats moraliska förädling till följd? Vi hafva historiens vittnesbörd derpå att det quickaste snille kan stå i förening med ett elakt hjerta; samt att ett stort förstånd kan stå i förening med en ond vilja. Men jag är nästan rädd, att rationalisten har ett alldeles falskt begrepp om den sanna kristendomen. Om således filosofen företoge sig den mödan att beskrifva kristendomens verkan på menniskohjertat, skulle det gå med honom som med en romanförfattare, som utan ringaste erfarenhet i kärleksvärf, företoge sig att beskrifva kärlekens verkan på menniskohjertat. Hans omdöme om kärleken måste blifva som den blindes omdöme om färgen. Toge han ock hela sin inbillningskraft till hjelp, och de bästa romaner till mönster, skulle dock den passionerade älskaren saga: denne har aldrig erfarit hvad han skrifver om kärleken.

1153. Skulle rationalisten sjelf blifva fattad af religionens heliga flamma, då kunde han vara competent att döma i andeliga ting. Med den reflexionsförmåga, som är filosofen egen, kunde han bättre än den enfaldiga, beskrifva kristendomens verkan på menniskohjertat, och i sådant fall kunde han vara ett medel i Guds hand att häfva åtskilliga tvifvel hos den bildade tviflaren och dymedelst motverka den förnäma verldens religionsförakt. Men en sådan rationalist eller rättare »cordialist» skulle snart få hela den öfriga filosofiska hundhopen på sig. De skulle upbjuda alla medel, som stå i den verldsliga lagens makt för att få en sådan filosofisk svärmare ur vägen. Man kan lätteligen föreställa sig, hvilken förfärlig

kokning och sjudning i blodet det skulle förorsaka, om en stor och namnkunnig filosof skulle uppträda såsom sin tids anklagare för demoralisation, religionsförakt och moralisk förblindelse. Alla politiska och religionspartier skulle förena sig till en sådan mans undertryckande.

1154. Men hvarföre skall han upträda i en misanthropisk sinnesstämning såsom sin tids anklagare? Hvarföre skall han såra det svaga menniskohjertat? Hvarföre skall han förgifta lifvet med giftiga smädelser? Och trampa allt hvad menniskan kärast är under sina fötter? Hvarföre skall han upväcka tvifvel, oro och split innom familjerna? Hvarföre skall han såra ömtåliga hjertan med samvetsqual och förtviflan? Alla dessa inkast emot läseriet kan man finna uti alla stridsskrifter, som angå läseriet, och förnämligast uti Tegnérs kyrkotal, hvarest författaren visar sina draketänder emot läsare och pietister, och hotar med strängare åtgärder, om icke läsarena göra bot och bättring. Men vi skulle ödmjukast fråga. Hvarföre tilltaga laster och brott ibland massan af folket på en tid, då presterna visa sina draketänder emot läsare och pietister? Hvarföre fyllas barnhusen med horungar, fängelserna med arrestanter, fästningar med lifstidsfångar och lazaretterna med veneriska besmittade, med utsupna fyllhundar, som se små djeflar i väggspringorna? Hvarföre aftager den fysiska kraften jämte den moraliska ibland nationen så att nära en fjerdedel af beväringsynglingarne måste casseras? Hvarföre tilltager liderligheten hvarje år såväl i hufvudstaden som på landsbygden? Och under allt detta visar statskyrkan sina draketänder emot alla religiösa rörelser, genom inquisitoriska åtgärder emot läsare och pietister. Conventikelplakatet bibehålles, sakramentallagen utfärdas, och denna intolerans har sin egentliga brännpunkt i presteståndet.

1155. Monne icke allt detta elände hafva sin grund deruti, att religionens vårdare låta massan af folket upväxa uti sin naturliga råhet och moraliska förblindelse, under det de med all makt quäfva alla andeliga rörelser, som kunde blåsa lif i det andeliga cadavret, som hotar med samhällskroppens uplösning. En af våra rationalister (Ignell) påstår »att menniskan måste lockas med kärlek och saktmod till bättring» *[* Jfr Ignell: Granskning s. 248 ff.]; icke skrämmas med lagens förbannelse och Guds stränga rättfärdighet. Och deruti har rationalisten medhåll af tidens förderfvade smak, som fordrar slisk och sötsaker för att få svarta tänder, hvarmed

tiden fräter sina egna barn. Der emot vittnar erfarenheten, hvilken verkan en klemig upfostran har på vanartiga barn: ve den fader och den moder, som blundar för sina barns fel: de skola få skörda frukterna deraf på sin ålderdom. Svenska kyrkan torde också snart få skörda frukterna av sina barns klemiga upfostran. Utan allvar, utan kyrkotukt visar hon sina draketänder emot läsare och pietister, som störa den säkra hopens samvetsfrid; men låter sina egna horungar upväxa i sjelfsvåld och religionsförakt. Man får väl snart se, hvilka frukter en sådan upfostringsmethod medförer för kyrka och stat.

1156. Att såra det ömtåliga menniskohjertat, det retar endast till motstånd. Så talar den, som blifvit klemigt upfostrad, så tänker den som sjelf är nådatjuf, som aldrig gått in genom den trånga porten, som aldrig haft någon sveda eller värk för den nya födelsen. Hvarföre upträdde profeterna såsom sin tids anklagare för ogudaktighet och religionsförakt? Hvarföre upträdde Johannes Döparen med samma stränghet emot sin tid, oaktadt judiska folkets seder voro mindre grofva än i profeternas tider? Och hvarföre skonade icke Frälsaren sin tids heligaste intressen och fördomar? Var det deras mening »att såra ömtåliga hjertan» med samvetsqual och tvifvel? Var det meningen att störta folket i förtvifvlan, och genom ett blindt religionsnit ådraga sig sin tids hat och förbannelser? En sådan verkan hade visserligen dessa hårda straffpredikningar på judarnes ömtåliga hjertan att de blefvo förhärdade, och endast några få hjertan blefvo förkrossade af Petri straffpredikan på pingstdagen. Det är ju en evig sanning, att så har det gått till, och de som tala om »Frälsarens milda lära» borde dock icke glömma hans hårda straffpredikningar emot de skriftlärde och fariséer: äfven liknelserna innehålla mera lag än evangelium.

1157. Utan tvifvel tänker rationalisten och nådatjufven, hvars hjerta är så grufveligen ömtåligt för det »hårda talet» att tider och omständigheter äro nu så förändrade, att ett sådant sätt att gå till väga med religionsundervisningen skulle lända allmänheten mera till förargelse än upbyggelse, och uti detta omdöme instämma säkert den modärna verldens talare, hvilkas andeliga föredrag gå ut på att smikra och smeka folkets nedriga passioner; de mjuka opp folkets naturliga känslor, och sätta gammel Adam i ljumma bad, men se igenom fingren med folkets laster, och följden av mjäkandet på predikstolen blifver en hundreligion. Huru skulle väl presten

våga såra djefvulen och hans anhang, när han vet, att rena sanningen är ett bittersalt, som gör ondt i sura ögon. Sanningen blir en smädelse när den uttalas utan förbehåll. Presten måste smikra folkets passioner för att få dem medgörliga i afseende på tionden. Dessutom äro presterna själfva — med få undantag — beherrskade af samma passioner som den blinda hopen. Huru kunna de då bestraffa folkets hemsynder? När presten älskar sin kära aptitssup och sitt toddyglas, huru kan ihan då bestraffa krögaren, som består, och värden som trakterar?

1158. Emedan de sjelfva aldrig genomlefvat eller öfverlefvat någon moralisk revolution innom sig, måste de nu öfverlefva blodiga revolutioner utom sig. Emedan de sjelfva aldrig uppträdt såsom sin tids anklagare för gudlöshet och religionsförakt, så upträder nutiden såsom anklagare emot dem, och fordrar en blodig hämd af dessa andeliga smikrare och hofnarrar, som låtit massan af folket upväxa i mörker och andelig blindhet. Och rationalisterna, som af smutsiga motiver hacka på presterna, skola icke heller undvika mordengelns påhälsning; när »klockan slår tolf om natten», skall mordengeln hemsöka alla hus, hvars indre och yttre dörrposter icke äro bestrukna med Påskalammets blod. Senare tiders fritänkare tala om frihet och jämlikhet, de reta massans egoistiska passioner och ingjuta ett andligt gift i de halfbildades hjertan genom en förnuftsreligion, som är tillverkad i rationalismens sockerbruk, och denna religion smakar söt i deras mun, men rifver dem efteråt i buken, ty blifva icke presterna skonade i förnuftets herradöme, så blifva icke fritänkare heller skonade.

1159. Med den blinda och döda auctoritetstron kommer förnuftet ofta i collision, emedan förnuftet icke kan gilla allt, hvad en på andras auctoritet grundad öfvertygelse gifver vid handen. Men rationalisten kan icke få någon annan öfvertygelse än den som förnuftet bibringar honom. Men emedan förnuftet — egentligen förståndet — måste tänka i öfverensstämmelse med de rådande passionerna, så ligger alltid praemissen till hans förnuftsslut uti egenrättfärdigheten. Och emedan rationalistens tro är en product eller ett resultat af förståndets operationer, så kan icke hans tro komma i strid med hans förnuft. Hvarföre? Emedan förnuftet (förståndet) har gjort, har tillverkat denna tro. Huru kan förnuftet komma i strid med sitt eget verk? Af uppenbarelsen antager han endast det, som öfverensstämmer med hans önskningar,

verldsåsikter, men det öfriga låtsar ihan icke känna till. På detta sätt kan det icke blifva någon strid emellan hans förnuft och hans tro. Det är klart, så snart man inser, hvad som förut är anfördt om trons objectiva och subjectiva grunder. (Littera D.D.) NB. Vi måste i frågan om förnuftet följa det äldre språkbruket, som under benämningen förnuft innefattar förståndets mest invecklade operationer. Egentligen är det endast förståndet som tänker.

1160. Detta är nu rätta grunden, hvarföre rationalistens förnuft icke kan komma i strid med hans tro. Men med Luthers gamla förnuft förhöll det sig helt annorlunda. Han måste nämligen »vrida nacken af förnuftet och stinga ut ögonen på det odjuret», när det ville göra våld på hans öfvertygelse, som var grundad på en moralisk passion. Såvida egenrättfärdigheten stiger opp i förnuftets regioner, och verkar der sammaledes tvifvel om Guds nåd, så måste en kristen ofta nog känna en strid mellan förnuftet och den subjectiva tron, isynnerhet då de höga känslorna, nådekänningarna eller den Helige andes vittnesbörd saknas. Djefvulen skjuter då sina glödande skott emot hjertat, som deraf blir sargadt och ömt, hvarpå egenrättfärdigheten uppträder i förnuftet såsom en »Guds barnas åklagare natt och dag», och säger: för dig finns ingen nåd, du är ju en satan och en djefvul, ditt hjerta är fullt af hor, mord och försmädelse. Dessa och dylika anfäktningar äro för rationalisten och nådatjufven alldeles främmande. Men just i dessa anfäktningens stunder kommer förnuftet i strid med tron hos en christen, och då måste han »vrida nacken af förnuftet och stinga ut ögonen på det odjuret». Han måste »göra våld på himmelriket», i det han gör sin inre falska egenättfärdiga öfvertygelse till lögn, och säger: »Jag tror med våld och djefvulen till trots». Det är ingen konst att tro, när nåden flödar, och djefvulen somnar; men när han skjuter sina glödande skott, då är det en stor konst att tro. Och ifrån denna inre strid, som endast en sann kristen kan känna, har striden emellan förnuftet och tron blifvit kunnig och omtalad i theologernas skrifter såsom en »gammal term», hvilken theologerna lånat af Luther, men denna term betecknar nu, sedan tron blifvit död, någonting helt annat än det föremål, som Luther menade.

1161. Luther menade en strid emellan förnuftet och den lefvande tron (fides subjectiva). Men senare tiders theologer mena med denna term en strid mellan förnuftet och den döda tron (fides objectiva), och detta gör en rasande stor skilnad i afseende på

sjelfva saken, som med en och samma term betecknas. Luther var på vägen att falla i förtviflan, när denna strid mellan förnuftet och tron påkom, emedan förnuftet tyckes vilja beröfva honom den saliggörande tron, ehuru det egentligen icke är Kantens »rena eller innehållslösa förnuft», som verkar sådant utan egenrättfärdigheten, som är en chronisk passion, en djefvul, som har sitt säte i lefvern; det är egoismen, som får namn af egenkärlek i hjertat och kallas för egenrättfärdighet i rättfärdighetens organ samvetet, egenvilja i viljans organ, hvarest den uppväcker ett begär att vilja vara rättfärdig och syndfri; uti förnuftet upväcker samma passion en idé och uti förståndet ett begrepp om rättfärdighet och syndfrihet, som den döda tron verkeligen tror sig ega, men den lefvande tron omöjligen kan tillegna sig, emedan djefvulens »glödande skott», såsom vrede, hordomslusta, hämdbegär, afund, tjufnadsbegär m.m. uppenbarar sig uti en väckt menniskas medvetande med förunderlig liflighet och styrka såsom en oemotståndlig och oemotsäglig förnekelse af all egenrättfärdighet, hvilken just genom den kännbara och förnimbara orättfärdigheten och syndfullheten i hjertat och viljan försvinner.

1162. Just i dessa kritiska ögonblick uppkommer den förfärliga striden emellan förnuftet och tron. »Djefvulen går omkring som ett rytande lejon sökande hvem han uppsluka må», det är: Egenrättfärdigheten stiger opp i förnuftet såsom »en Guds barnas åklagare natt och dag» och upväcker tvifvel igenom den motsägelse, som i begreppen »skuld och skuldfrihet» oemotsägligen existerar. Förnuftet kan omöjligen förena till enhet i medvetandet tvenne conträra begrepp, af hvilka det ena ovilkorligen uphäfver det andra. Man har blott ettdera att välja, antingen »skuld eller icke skuld». Sätter man det ena såsom predikat till subjectet jag, så måste det andra vika, att jag är »skuldbelastad och skuldfri» på samma gång, det kan icke förnuftet eller förståndet tvärtemot tankelagarne sammanbinda. »Culpatus est inculpatus, injustus est Justus, nocens est innocens», äro sådana satser, som icke kunna förenas till enhet i medvetandet. Här ser man nu, huru och på hvad sätt förnuftet eller rättare förståndet är till hinders i trossaker. Det är genom förnuftet, som egenrättfärdigheten erhåller sin förfärliga makt att beröfva menniskan tron. Och derföre måste rationalisten, som känner de i förståndet nedlagda tankelagarne, enligt hvilka 2:ne conträra begrepp icke låta förena sig till enhet i medvetandet.

Rationalisten, säger jag, måste genom ett förtvifladt haraskutt i logiken hoppa öfver afgrunden, i det han till följe af den fina egenrättfärdighetens omedvetna drift skjuter ifrån sig skulden och tillegnar sig oskulden, då han säger: »den onda egenviljan är icke menniskans egen vilja». (Martensen). Ja se på det viset min herre kan ni lätt slippa ifrån både skulden och straffet, ty ni gör er sjelf skuldfri genom ett förtvifladt haraskutt i logiken, och dertill fick edert förnuft den förunderliga kraften af egenrättfärdigheten, men jag fruktar min gunstige herre, att ni genom detta förtviflade språng »plumsar midt i afgrunden».

1163. Den döda tron har mycket lätt att slippa ifrån skulden genom den döda tro, som sitter i peruken. Då hjertat hos honom sitter som en död köttklump i bröstet, så kan han icke känna dess onda rörelser. Djefvulens »glödande skott» halka öfver detta känslolösa hjerta, som är stålsatt af de infernaliska passioner, hvilka der hafva sitt fria spel, utan att innehafvaren märker det, och såvida som en sådan nådatjuf icke känner sitt andeliga hat till Gud, icke känner sin fiendskap emot de sanna kristna, icke känner sin onda vilja, icke känner sin otro, icke känner sin syndaskuld, icke känner den infernaliska brånaden, som ligger under askan af det andeliga Sodom och det andeliga Gomorra, så kan icke »hans hjerta fördöma honom», emedan det ligger som en död köttklump i bröstet. En sådan menniska har intet medvetande af sitt onda hjerta; och denna medvetslöshet gör honom oförmögen att känna skulden. Huru kan han känna skulden, då han icke har någon synd på sitt samvete. Icke plågas han af onda tankar, icke anfäktas han af syndiga begärelser. Hans samvete är rent som guld, och hans vilja full af heliga begär. Uti en sådan menniskas förnuft kan ingen logisk contradiction uppstå, emellan »skuld och skuldfrihet».

1164. När skulden ligger begrafven i det känslolösa hjertat, liksom i en, dynghög, så har nådatjufven intet omedelbart medvetande af sin syndaskuld; hans subjectiva medvetande är i det fallet »skuldfritt». Den skuld, som han tillegnar sig, är lösligen instufvad i hans objectiva medvetande såsom en oformlig massa, som han inhämtat ifrån andeliga böcker, ifrån Bibeln eller cachesen. Han tror att han är en syndare, men af egen erfarenhet vet han det icke. Och emedan han tror att han är en syndare, så tror han också, att allting är förlåtet, derföre att såväl det ena som det andra står i Bibeln. Der står det skrifvet, att han är en syndare, der står ock

skrifvet, att synden är förlåten. Se det kan man säga är en rätt tro, hvarest både skulden och skuldfriheten beror af andras erfarenhet; nu är det klart som dagen att uti nådatjufvens förnuft kan ingen contradiction upstå emellan skuld och skuldfrihet, alldenstund hans egen skuld icke är bans egen skuld, det är nämligen Gud som genom profeterna, evangelisterna och apostlarna gifvit eller påbördat honom skulden; det är ock samma man, som genom samma medel borttagit skulden. Han är således i sjelfva verket, d.v.s. i hjertat och samvetet skuldfri både före och efter dopet.

1165. Den strid som möjligen kan upstå emellan en sådan menniskas förnuft och tro, blifver endast då kännbar, när någon af dessa andeligen högfärdige kättare och villoandar vill påbörda honom en skuld, som han icke känner tilli; till exempel, när den kringvandrande läsarpredikanten Jesus af Nazaret ville påbörda de judar, som trodde på honom (Joh. 8) en syndaskuld, som de icke visste sig ega. De visste med sig, att de voro »frie födde», men Jesus af Nazaret påstod att de voro »syndens trälar»; de trodde sig hafva »Gud till Fader», men han påstod, att de voro »af den fadren djefvulen». Här började ormaettret att fräsa i alla deras ådror. Egenrättfärdighetsdjefvulen började att grina så illa och spotta emot ungefärligen som katten, när någon smörjer henne om nosen med tobaksolja. Var det icke obarmhärtigt att på detta sätt »plåga ömtåliga samveten, och störta dem i förtviflan». Dessa judar hade ju tro, det kan ju icke nekas. Hvarföre kunde de icke få behålla sin tro på Gud oqualdan. Hvarföre kunde de icke få lefva i den ljufva inbillningen, att de hade Gud till Fader? Lika obarmhärtigt var det, att Luther den erkekättaren ville fördöma påfvedömet, och göra påfven till en antichrist, ehuru han var så ödmjuk i andanom, att han kallade sig »Guds trälars träl». Och monne icke äfven rationalisten skulle grina som en markatta, om någon erkekättarmästare understode sig att påbörda honom den onda viljan såsom vore den hans verkliga och väsentliga vilja? Han skulle ju derigenom förlora sin goda vilja, som egenrättfärdigheten gifvit honom.

1166. Nuvarande theologers strid emellan förnuftet och tron uppenbarar sig icke uti någon invärtes andelig kamp och strid med djefvulen, icke heller uti någon »förtviflan» om sin salighet, icke heller uti några »onödiga grubblerier», som Luther hade; utan striden emellan deras förnuft och tron uppenbarar sig endast deri,

att deras förnuft icke kan inrymma allt som reformatorerna hade erfarit. Det blir sålunda en strid emellan theologernas förnuft och de symboliska böckerna. Men emedan theologerna mer och mer närma sig den nyare tidens så kallade upplysning, så har Luther blifvit gammalmodig, och de symboliska böckerna lemnas i sitt värde. Hvilken är de nu bland tidens theologer, som finner sin själaföda i Bibeln och Luthers skrifter? Det finns i sjelfva verket ganska få prester nu för tiden, hvilkas förnuft icke stöter sig på Luthers erfarenheter. Detta bevisar just, att de icke hafva erfarit detsamma som Luther har erfarit. Ofta är det just det viktigaste i gudaläran, till ex. 1 Mos. 6: 6, i psychologin (till ex. »vrida nacken af förnuftet» m.m.), i läran om den fria viljan (se Martensen) samt i nådens ordning (till ex. läran om försoningen), hvaruti de nyare theologerna afvika från den lutherska läronormen; hvadan ock åtskilliga rationalistiska sattser hafva kommit in i de nyare böckerna.

1167. Vi lefva annars uti en ytterst lättsinnig tid. Fritänkeriet i lefvernet har stigit till en förvånande höjd. Det är icke egenrättfärdigheten, som man vill tillfridsställa, utan Venus, Bachus och Merkurius äro de gudar, som allmänheten tillbeder. Vore egenrättfärdigheten tidehvarfvets rådande passion, så skulle åtminstone den utvärtes anständigheten visa sig i tankar, ord och gerningar. Man skulle då finna stoiker med dygden till salighetsgrund; man skulle finna en quinnoorden af Lucretia, som arbetade på quinnans emancipation från sinnlighetens nesliga slafveri; man skulle vidare finna en orden af Titus och Antonius Pius, en orden af Solon, en orden af Sokrates och s. v. I det stället finnes ordnar af politiska syften öfver en bank; man har vetenskapsacademier, Svenska Academien; man har sällskaper för musik, målare, bildhuggare, comedianter, dansskolor, fäktskolor, m.m. Men för vårdande af folkets seder har man endast några fattiga nykterhetsföreningar och föreningar af andelig verksamhet, ett bibelsällskap, ett missionssällskap. Conventiklar äro förbjudna, men spelsällskaper, dryckeslag och krogar äro icke förbjudna. Häraf kan man finna hvilka passioner äro mest rådande. Egoismen uppenbarar sig i den politiska fanatismen, i en sträfvan efter köttslig frihet; ambitionen uppenbarar sig i lyx, flärd, fåfänga, högfärd, stål, grannlåt; egennyttan uppenbarar sin förfärliga makt i gnideri, skinneri och ocker; vreden uppenbarar sig i mord, slagsmål, skällsord, hämdlystnad m.m. Afvunden uppenbarar sig i

socialismen; horeriet uppenbarar sig uti en stor mängd horungar, och i veneriskan; dessutom förvärfvade passioner, såsom dryckenskapen, som tagit öfverhand, och är äfven i fysiskt hänseende den mest skadliga last, spelsjukan, danssjukan, m.fl. Dessa äro nu de rådande passionerna i verlden.

1168. Betrakta nu denna syndiga massa ifrån den moraliska och religiösa synpunkten, så skall du finna, att största delen af menniskosläktet är i djefvulens våld. Verlden ser ut som en stor krog, ett stort slaktarhus, ett stort horhus, ett stort tjufband. Hvar är då det stora förnuftet, som rationalisten prisar och berömmer? Jag menar, att rationalisten måste tillstå »att få menniskor kommit till förnuftets rätta bruk». Hvar är den fria viljan som rationalisten antager för alla menniskor? Monne icke den fria viljan hafva sjunkit ner i magen, i småtarmarne, i gallan, i födslodelarne? Dessa djuriska drifter, instinkter, temperament och passioner äro de onda makter eller de andar, som kasta menniskomassan »än i elden och än i vattnet», ifrån den ena ytterligheten till den andra. Kommer icke hjelpen snart ifrån himmelen, så är menniskosläktet ohjelpligt förloradt. Men alla de, som vänta efter Israels tröst, äro hatade, föraktade, försmädade, bespottade, förföljde utaf verlden. Och det kan icke heller annorlunda vara, ty det har så varit ända ifrån verldens begynnelse.

F.F.F. Några, ord om menniskans personlighet.

1169. Innan vi gå vidare i texten, böra vi närmare bestämma hvad det egentligen är, som hörer till menniskans personlighet, ehuru denna afdelning icke är här på sitt rätta ställe, emedan den hade bort förekomma i sammanhang med menniskans medvetanden. Men då filosofen abstraherar sig sjelf ifrån sin egen personlighet, och vill derigenom göra sig oåtkomlig för alla påhälsningar ifrån de nedre regionerna af personlighetens sver, så måste vi som ingenstädes funnitpersonligheten begränsad, och till alla sina delar bestämd, våga detta försök till bestämmande af det sväfvande begreppet person. Detta synes nu vara så mycket nödvändigare, som de utsväfningar i tänkandet, hvilika åtfölja filosofens nu brukliga förnuftslogik, bestående förnämligast i resonerande utan axiomer, definitioner och förståndsbevis, kunna föra den lärda verlden utom

sveren af sin egen individualitet och personlighet.

1170. Vi hafva icke något omedelbart medvetande af Guds personlighet lika som ock vår kunskap om andarna är i allmänhet skral och ofullkomlig allt ifrån den tiden de rena andarnas personlighet varit, för det mesta [ ] på en slutsatts från vår egen personlighet. När filosofen abstraherar sig ut ifrån sin egen personlighet, återstår endast »jaget» eller sjelf vet, d.v.s. det abstrakta medvetandet (Littera P.) Detta sjelfmedvetande stort till innehållet och litet till omfånget kan han icke abstrahera sig ifrån utan att förlora sig sjelf. Om nu endast detta abstracta medvetande utgjorde hela hans personlighet, så skulle allt hvad han kan betrakta som object vara utom sveren af hans personlighet. Till och med vilja och förstånd kan han betrakta som object, hvadan ock hans personlighet i det ögonblick, då han betraktar vilja och förstånd såsom objecter skilda från jaget, skulle vara ett sjelfmedvetande blott och ingenting annat. Vore nu menniskans personlighet ett sjelfmedvetande blott och ingenting annat, då skulle hon visserligen vara oberoende af allt obehörigt påhäng från sin omgifning och fri från allt släp, som annars vill hänga fast i jaget. Men olyckligtvis vore detta stora jag alltför tomt och naket, om det icke hade några andra egenskaper än blotta sjelfmedvetandet. Derföre måste filosofen uti sveren af sin personlighet upptaga äfven vilja och tankeförmåga, hvilka han icke kan umbära, om han vill vara mera än blotta varat.

1171. Med blotta »varat» kan filosofen icke i längden vara belåten, emedan »existentia sine essentia et sine substantia» icke är bestämt, hvarken till quantitet eller qualitet. Det är obegränsadt, och har inga relationer. För att blifva något bestämbart, måste han till existentia äfven foga essentia och substantia, så vida existentia, enligt filosofens begrepp om varat har sin grund uti essentia och substantia, eller essentia och substantia måste vara grunden till existensen. Vidare måste filosofen, för att fullborda personlighetens idé, till de metafysiska bestämningarne existentia, essentia och substantia foga vilja och förstånd, hvilka egenskaper icke kunna finnas uti liflösa ting, hvadan ock lifvet måste vara en nödvändig factor uti personligheten. Til personlighetens idé höra således, enligt filosofens bestämningar: existentia, essentia, substantia, vita, voluntas, intellectus, hvilka dock i afseende på grund och följd, borde ställas i följande ordning. 1:mo substantia, 2:do essentia,

3:tio existentia, 4:to vita, 5:to voluntas, 6:to intellectus, 7:mo conscientia, eller sjelfmedvetande. Dessa 7 äro alldeles nödvändiga beståndsdelar uti personligheten. Hvad förnuftet angår, så hafva en del filosofer icke ansett detta vara alldeles nödvändigt för alla personligheter. Så har till ex. Schlegel påstått, att Gud och englarna sakna förnuft, hvadan ock Bruhn ibland Guds själsförmögenheter uptager endast vilja och förstånd, och subsumerar hjertats egenskaper under viljan.

1172. Vi hafva i början af denna afhandling visat, att lifvet är ett existentia sine essentia et sine substantia, samt att filosofens förnufts själ är en särskilt lifs form, som af läkare kallas nervlif, och ehuru organlif och nervlif icke kunna contraponeras, de likväl icke kunna betraktas som 2:ne särskilta väsenden, utan utgöra endast utgreningar af en och samma lifsprincip, hvadan och till personlighetens idé icke nödvändigt höra de metafysiska bestämningarne essentia och substantia, hvilka äro mera fysiska än metafysiska. I afseende på dessa bestämningar få vi nu hänvisa läsaren till afdelningarne K. L. M. N. och anmärka endast att vilja och förstånd stå ännu uti filosofernas psychologiska compendier, uti ett outredt förhållande till hvarandra och till jaget. Då filosofen uptager dessa grundbestämningar uti sin personlighet, borde han äfven visa uti hvilket förhållande de stå till jaget eller sjelfmedvetandet. Om jag tänker och jag vill, så är jaget den högre magt, som sätter tankarne i gång, och bestämmer viljans rörelser. Jaget blir då ansvarigt både för tankarne och viljandet. Om viljan är något annat än jaget, men beroende af jaget, så är viljan icke fri, friheten finns då icke i viljan utan i jaget. Men är viljan icke beroende af jaget, så är jaget icke ansvarigt för viljans yttringar. Som nu viljans och förståndets förhållande till jaget, icke mig veterligen blifvit af någon tänkare utredt, så kunna vi icke bestämt säga på vårt samvete, om till filosofens personlighet nödvändigt måste (höra vilja och förstånd. Det vill säga om filosofen kan taga på sitt eget ansvar, alla tankar och alla viljoyttringar, så måste han ock göra både viljan och förståndet fullkomligt beroende af jaget och i sådant fall måste friheten tillhöra endast jaget. Detta förhållande tyckes också vara det naturligaste i filosofens sver, som vill vara ansvarig för alla sina handlingar, för alla tankar, för alla viljoyttringar eller begärelser.

1173. Väl kan filosofen i vissa fall abstrahera sig sjelf ifrån både

vilja och förstånd; han kan i vissa svängningar betrakta dem som objecter skilda från jaget, han kan i dessa djupsinniga ögonblick betrakta dessa objecter såsom oberoende af jaget, hvadan ock de flesta tänkare tillegna viljan en obegränsad frihet och förståndet spontanitas, men det är klart, att jaget i ett sådant förhållande till viljan och förståndet, icke kan vara ansvarigt för hvad dessa på egen hand göra och låta, hvadan ock jaget, om det vill vara herre i huset, måste antingen utesluta viljan och förståndet ifrån sig, ifrån personlighetens sver, och låta viljan vara fri, och förståndet spontant, eller ock måste jaget taga både vilja och förstånd på sitt ansvar, med det villkor, att vilja och förstånd äro uti alla sina rörelser, jaget underordnade, och fullkomligt beroende af jaget, som då ansvarar för alla sina begärelser och för alla sina tankar, för alla sina känslor, för alla sina instincter, för alla sina drifter, för alla temperaments lyten, för alla förnuftsidéer, så vidt det (jaget) tillegnar sig dessa såsom sina egna, eller uptager dem i sveren af sin personlighet.

1174. Men vi hafva märkt, att en del filosofer icke våga uptaga mera i sveren af sin personlighet, an hvad de tro sig kunna med sin viljas magt beherrska. Sålunda utesluter Martensen den subjectiva viljan ifrån sveren af sin personlighet, och uptager endast sin väsendtliga vilja i personlighetens sver, ehuru han lemnar obestämt, i hvad förhållande den väsendtliga viljan står till jaget. Ehuru det ingalunda är bevist, att menniskan har två viljor, en subjectiv och en väsentlig vilja, hvilket skulle innebära tvenne personligheter, så fråga vi nu endast, med hvad rätt Martensen, Petrelli m.fl. skjuter ifrån sig den onda viljan, och tillegnar sig den goda? Kommer det endast an på tillegnandet då påstå vi, att tillegnandet af Christi förtjenst är lika rätt och billigt, som tillegnandet af den goda viljan. Vi hafva på flere ställen anmärkt, att filosofen bör bevisa, icke allenast att det i moraliskt hänseende är rätt, att tillegna sig en sak som icke är jagets tillhörighet, utan äfven det bör bevisas, att den goda viljan är i metafysiskt hänseende oskiljaktig från jaget, eller att jaget icke kan existera utan denna vilja. Vi förmoda, att filosofen vill först bevisa, att den goda viljan är jagets kreatur, eller att jaget har frambragt den goda viljan. Derpå går visserligen filosofens bevisning ut, att jaget eller sjelfvet, d.v.s. egoismen lifs lefvande personifierad i filosofens person, har magt att utan någon högre magts bistånd »realisera sin frihet» (Martens.) och »förädla sin

vilja». (A. A.). Ty om än menniskan upfordras dertill af en »moralisk nödvändighet» så vet man ännu icke hvilken moralisk nödvändighet det kan vara, som icke är identisk med jaget. Om den moraliska nödvändigheten skulle vara någonting annat än jaget, (egoismen) så är det ännu osäkert, om en sådan magt kan af filosofen inrymmas i personlighetens sver. Den moraliska nödvändigheten kan ju möjligtvis vara en sådan högre magt som gör jaget herraväldet stridigt, och inskränker jagets oberoende, eller till och med gör våld pa jagets absoluta frihet, om jaget inrymmer eller hyser en sådan gäst i sitt hus.

1175. Om derföre jaget vill bevara sin sjelfständighet, så kan det icke i sig inrymma annat, än hvad som oundgängeligen fordras till jagets sjelfexistens, och endast det, som jaget kan beherrska, uptager jaget i sin personlighet. Jaget kan icke vara ansvarigt för en vilja, som icke är jaget underdånig, icke heller kan jaget ansvara för ett förstånd, som tänker annat än jaget vill. Med ett ord, då jaget i sig inrymmer en vilja, så måste det vara en sådan vilja som utgår från jaget. Och om jaget upptager ett förstånd i sin personlighet, så måste det vara ett sådant förstånd, som icke tänker annat, än hvad jaget vill. Förståndet får således icke vara spontant. Detta förhållande emellan jaget och de tvenne själsförmögenheterna, vilja och förstånd öfverensstämmer närmast med jagets eller egoismens fordringar. Häraf göra vi den slutsatts, att egoismen är den förnämsta magten i filosofens personlighet, och dess verktyg viljan och förståndet inrymmas såsom nödvändiga för jagets sjelfbestånd och verksamhet.

1176. Öfver denna karrikatur i psychologin grinar filosofen alldeles förfärligt och ryter i vredesmode: hvarföre har menniskan fått sjelfmedvetande? Hvarföre har menniskan fått vilja och förstånd, om detta allt skulle tjena till verktyg för egoismen? Ni har ju sagt, att egoismen är af djefvulen. Ja visst! Det är sannt. Men om jag får lof att fråga: af hvilken har menniskan fått den subjektiva viljan, som Ni, herr Ego skjuter ifrån Er? Ni har speculerat så länge att Ni kunnat bevisa, att den subjectiva viljan är ursprungligen menniskans eget verk. Den subjectiva viljan har ju tillikommit derigenom, att menniskan har affallit från sin egen, d.v.s. frihetens idé (Martens.) Har nu den subjectiva viljan genom detta affall blifvit ond, så rår ju menniskan sjélf för den onda viljan; den är menniskans eget verk. Huru kan Ni då skjuta den ifrån Er, och säga: »Menniskans egenvilja

är icke hennes egen vilja». Just deruti uppenbarar sig egoismens och egenrättfärdighetens väsende, att den icke vill erkänna sitt eget verk, när det är ondt; men tillegnar sig deremot det goda, som icke är dess eget verk. Vi kunna nu med all säkerhet påstå, att menniskan i sitt naturliga tillstånd icke har någon »god vilje», allraminst den vilja, som hon har sjelf tillverkat. Menniskans naturliga vilja, är en product, ett resultat af egenrättfärdigheten.

1177. I metafysiskt hänseende är det alldeles opp åt väggarne, att inrymma endast den goda? (sjelfgjorda) eller förnuftiga viljan i personlighetens sver, med uteslutande af den subjectiva viljan. Då menniskan icke har gjort sig sjelf, så måste hon väl erkänna, alla sina lemmar för sina så väl i fysiskt, som i metafysiskt hänseende: hon måste i sin individualitet inrymma, icke allenast hufvudet ooh kroppen, utan äfven extremiteterna; åtminstone måste hon i sveren af sin individualitet inrymma allt, som är nödvändigt för hennes fysiska lif. Hon kan således icke säga: hela min individualitet är samlad i hufvudet; och för min fysiska existens behöfver jag icke mer än hufvudet; icke kan hon säga: det är hufvudet, som uppehåller kroppens lif; utan lika nödvändigt, som hufvudet är för kroppen, lika nödvändigt är kroppen för hufvudet.

1178. Sådant är också förhållandet i metafysiskt hänseende. Lika nödvändigt som nervlifvet är för organ lifvet, lika nödvändigt är organlifvet för nervlifvet. Dock hafva vi förut visat, att organlifvet var före nervlifvet, hvadan ock organlifvet kan äfven hos den fullväxta menniskan subsistera en liten tid utan nervlif, till ex. i svimningar. Vi lemna nu å sida filosofens förnufts själ, hvilkens tillvaro filosofen måste bevisa: han måste bevisa, att förnufts själen är någonting annat än det, som läkaren kallar för nervlif. I psychologin kan ingenting annat bevisas än det, som vi uti afdelningarne K.L.M.N. genom några indirecta bevis visat, nemligen, att det finns en lifsprincip i fostret straxt efter aflelsen; att det organiska lifvet utvecklas utur denna lifsprincip, och att nervlifvet upkommer utur organlifvet, samt att dessa tre utgöra ett. För tillvaron af dessa tre har man erfarenheten, som är tillgänglig för alla; det är en allmängiltig sanning; men tillvaron af filosofens förnufts själ, fordrar logiska och metafysiska bevis. Man måste bevisa 1mo dess existentia, med den begränsning och bestämning, som filosofen har gifvit den; 2do måste man bevisa, att »existentia sine essentia, et sine substantia non existit. Hittills har det alldrig

blifvit satt i fråga, huruvida det kan finnas någonting som icke har sin grund i ett väsende; men om lifvet vet man icke, om det är substans eller accidens; endast det vet man att det är »existit»!

1179. Materiens accidens eller egenskap kan det icke vara, emedan lifsprincipen icke är allmän för all materie, så framt man icke vill antaga den döda materiens grundkrafter, för materiens lif. Men substans kan lifvet icke vara, ty då skulle filosofens förnuft komma i en förfärlig klämma emellan logiken och metafysiken. Tänk om lifvet vore en substans och själen en annan substans, och kroppen en tredje substans, då skulle menniskan vara sammansatt af tre substanser, eller menniskan skulle bestå af 3ne bestämt skilda väsenden. Och om kroppens lif vore ett väsende eller substans, så kunde begreppet väsende slutligen öfverflyttas på själens lif: då blefve kroppen ett väsende, kroppslifvet det andra väsendet, själen det tredje väsendet och själens lif det 4de väsendet eller efter Petrellis indelning skulle det blifva: växtlifvet ett väsende, nervlifvet det andra väsendet, förnuftssjälen det tredje väsendet, själslifvet det 4de väsendet och kroppen det 5te väsendet och huru skulle det då gå med theologerna, som omöjligen kunna komma längre än till tvåtalet, nemligen kropp och själ. Ett filosofiskt flertal af väsenden skulle alldeles sätta myror i hufvudet på theologerna. Emellertid låter icke metafysiken skämta med sig, när den får logiken till hjelp; man finner af de gamla striderna om treenigheten, att metafysiken, och logiken satt myror i hufvudet på mer än en theolog.

1180. Lemna vi nu metafysiken med allt dess väsende å sido, och betrakta ett psychiskt existential förhållande, så hafva vi ett »existentia, sine essentia, et sine substantia i bakgrunden. För att nu få denna obestämda »existens» till personlighet måste vi med existensen förena sjelfmedvetande, det blir då en sjelfmedvetande existens. Men blotta sjelfmedvetandet upfyller ännu icke personlighetens idé. Ett sjelfmedvetande, utan sakmedvetande, skulle enligt alla filosofers mening, vara lika dunkelt som larfvens eller fostrets sjelfmedvetande i moderlifvet. En menniska utan apparat till yttre sinnen skulle vara en individ, icke person. Ett djur säger man är ingen person, det må nu vara en räf eller elefant. Också anses icke menniskan vara en person, innan alla hennes anlag blifvit utvecklade. Låtom oss då antaga att en sjelfmedvetande existens icke motsvarar personlighetens idé, äfven sedan vi bifogat sakmedvetande till sjelfmedvetande.

1181. Genom sakmedvetandet blifver sjelfmedvetandet klarare. Men hvarföre kan icke ett sjelfmedvetet lif vara en person? Filosofen lefver ju ofta med mycken sjelfförnöjelse uti det abstracta varat då ihan abstraherar sig sjelf ifrån sitt eget subject, ifrån sjelfva grunden till sjelfmedvetandet, i det han betractar både kropp och själ som objecter, ja äfven vilja och förstånd, kan han betrakta som objecter; han är då ett viljelöst och tanklöst sjelfmedvetande, och oåtkomlig för all djefvulens magt: endast det stora jaget kan han icke undvara, emedan han icke vill förlora sig sjelf. Men just detta, att han icke vill förlora sig sjelf eller förintas bevisar, att han ännu har vilja och egenkärlek, och att han äfven i det abstracta sjelfmedvetandets tillstånd tänker, det bevisar bäst, att han icke kan vara och vill icke vara ett viljelöst och tanklöst medvetande; samma jagets tillstånd bevisar också, i hvilket förhållande viljan och förståndet står till jaget: det är jaget, som vill, det är jaget, som tänker: viljan är beroende af jaget, och förståndet är beroende af jaget: således är det jaget, som är det sjelfständiga och fria, icke viljan icke förståndet. Jaget är den högsta magten i personlighetens sver. Men som ett fullkomligt stilla stående overksamt medvetande icke motsvarar personlighetens idé, så måste viljan och förståndet uptagas i personlighetens sver, såsom nödvändiga verktyg för jagets sjelfbestånd och verksamhet.

1182. Med denna treenighet, sjelfmedvetande, vilja och förstånd, hafva vi fått en ideel personlighet: men om jaget vill vara något mera, än den på intet hvilande tomheten, måste det äfven antaga ett subject, en grund hvarpå jaget hvilar. Detta subject för sjelfmedvetandet kan ingen filosof undvara: vi kunna icke säga bestämt, att detta subject är ett axiom ty otänkbart är det icke, att blotta idén, kan vara utan subject, såvida filosofen icke allenast kan abstrahera sig sjelf ifrån sitt subject, eller ifrån själsväsendet, ifrån sin egen substantialitet, utan äfven betraktar idén såsom substantiel, så behöfs i sanning ingen substans eller väsende till subject för idén. Vi kunna i sådant fall åtnöja oss med en »ideel personlighet». Likväl finns det uti alla spiritualisters skrifter en nödvändig, ehuru dunkel föreställning om ett själsväsende, hvaruti idén har sin grund. Men för completterande af personlighetens idé, är idén om ett själsväsende ingalunda absolut nödvändig: vi kunna mycket väl komma till rätta med en »ideel personlighet». Vi behöfva icke nödvändigt hafva en »psychisk, metafysisk, eller onthologisk»

personlighet. Den ideella personligheten är nemligen den friaste af alla personligheter. Lösryckt från sitt eget subject, är jaget oberoende till och med af den metafysiska nödvändigheten. Det behöfver icke vara fästadt vid sitt eget väsende. Skulle jaget äfven blifva befriadt ifrån den logiska nödvändigheten, då först skulle jaget vara det allra friaste.

1183. Betrakte vi nu den ideella personligheten, såsom reel, ehuru icke substantiel, och försätta oss i det abstracta tillstånd, hvaruti skarptänkaren svänger sig på det transscendentala fältet: så hafva vi för dennas fria verksamhet såsom person, ingenting annat af nöden än vilja och förstånd, jämte sjelfmedvetandet, eller till och med blotta medvetandet, emedan sjelfvet ser ut som ett subject, hvartill medvetandet hänförer sig: Ja blotta vetandet eller idén kan vara tillräcklig för den absolut fria personligheten, så vida en sammansättning af med och vetande, ännu synes hänga fast vid något. Således är idé, vilja och förstånd en treenighet, som motsvarar den ideella personligheten. Om man dertill lägger det ofvanföre betingade villkoret, att jaget är alldeles oberoende af viljan och förståndet eller alltid innehar den högsta magten i personlighetens sver, så är den ideella personligheten färdig. Jaget kan då tillegna sig så mycket det behagar af det öfriga; det kan inrymma ett förnuft i sveren af sin personlighet om det så vill: det kan ock, om det så vill, uptaga samvetet i sin personlighet; det kan ock låta känslorna subordinera under viljan; om jaget behöfver dem. Men som jaget är den högsta magten i personligheten: så får ingenting annat inrymmas i personlighetens sver, än hvad jaget kan fullkomligen beherrska. Just en sådan personlighet är filosofens Gud, i sanning en stor filosof, men också en förskräckligt stor egoist, som hafver allt nog i sig sjelfvom.

1184. Men är nu detta det fullkomligaste ideal af fullkomlig mensklighet? Uti denna personlighet finnes ingen »moralisk nödvändighet»; ingenting motsvarande »föräldrahjertat» hos menniskan; ingenting motsvarande »samvetet». Allt i denna personlighet är beroende af jaget. Rättfärdighet, kärlek, barmhärtighet, äro i denna personlighet beroende af jaget. En sådan personlighet uti hvilken egoismen är allrådande, kan icke erkänna några »moraliska passioner», som skulle få utseende af svärmeri. Hade icke det fullkomligaste ideal af fullkomlig mensklighet uppenbarat sig såsom den renaste motsatts mot egoismen: så hade

vi allesamman varit evigt förlorade. Men Gud ske lof! Gud är icke egoismen concentrerad i en enda punkt, utan Gud är egoismens renaste motsatts. Vi se honom i 1.Mos. 6:6 vara underkastad den moraliska nödvändigheten. Och ännu klarare framlyser detta i Guds Sons lidande i Gethsemane. Ehuru bibel tolkarena i 1. Mos. 6:6 vilja befria Gud personligen från det moraliska lidandet, under föregifvande att endast »Guds Anda bedröfvas». (Fjellstedt). * [* P. Fjellstedt: Biblia, det är All den Heliga Skrift med förklaringar I bandet. Förkl. till 1 Mos. 6: 6.] »i menniskan» (Luther). Men här måste ju åter metafysiken komma i klämman. Först vet man ännu icke bestämt, hvad det är för skilnad emellan menniskan sjelf och menniskans anda; och för det andra vet man icke, om med Anda menas tredje personen i Gudomen, eller någonting annat, jag vet icke hvad för en, från personligheten lösryckt »Anda». Christi moraliska lidande i Gethsemane förklarar man åter så, att: humana natur a passa est, et Divina addit pretium. (Völdike). * [* Den anförda tesen finnes icke hos Wöldike: Compendium etc.] Han kände sig i detta ögonblick vara öfvergiven af sin gudomliga natur. (Gerlach). * [* O. v. Gerlach — Th Wensjoe: Förklaring öfver Nya Testamentets Heliga Skrifter del I s. 298 f. »Men han var icke blott av Gud överantvardad i människohänder utan även av Gud själv led han något hemlighetsfullt, förfärligt, hemskt, de fördömdas straff, den osaliga känslan av att vara av Gud övergiven. Dessa ord böra därför förstås i egentlig mening.»] Allt detta kommer af den filosofiska föreställningen om den »egoistiska Guden», som skulle förlora något af sin absoluta fullkomlighet, om han vore underkastad ett moraliskt lidande för sina förnedrade barn. Det skulle vara en inskränkning i hans absoluta lycksalighet.

1185. Martensen påstår, att menniskan är berättigad att göra en slutsatts från sin egen natur till gudomen, men så vidt jag har studerat hans »Christeliga Dogmatik», har jag ingenstädes funnit honom förneka Guds beläte i menniskan, sådan hon nu är af naturen; om så vore att menniskan ännu hade quar Guds beläte, i moraliskt hänseende, så kunde slutsattsen från menniskans egen natur till gudomen gälla för något. Men då menniskan i sitt naturliga tillstånd har förlorat Guds beläte, och blifvit mera lik djefvulen, än Gud, så bör hon noga se till, att den slutsatts hon gör af sin egen natur, icke passar mera på denna verldenes Gud, som är en stor egoist, än på den rätta Guden, som är egoismens negation. Tage vi

psychologin till hjelp vid bestämmande af menniskans personlighet, så få vi icke fasthålla idén af en ideél personlighet, som kan omstöpas och formas i hvilken idéform som häldst. Den ideella personligheten är oberoende af allt annat, utom af egoismen: den kan icke förlora sig sjelf. För den egoistiske filosofen kan den ideella personligheten icke vara annat än högst älskvärd och behaglig.

Anmärkning till §. 1185. Om med »Guds beläte» menas den metafysiska likheten med Gud, så har också djefvulen quar detta beläte, neml. sjelfmedvetande, vilja och förstånd. Vi kunna tillägga, att menniskan har i behåll samma själsförmögenheter, som hon hade före fallet, nemligen förnuft, förstånd, minne, vilja, samvete, hjerta. Och dessa själsförmögenheters metafysiska inbördes förhållande måste vara detsamma före och efter fallet så att viljan står nu i samma förhållande till passionen som före fallet; nemligen i ett passivt förhållande. Men före fallet funnos endast moraliska passioner i hjertat, hvilka då beherrskade viljan och förnuftet, hvaremot efter fallet omoraliska passioner beherrska viljan och förnuftet. Den moraliska Likheten med Gud har menniskan alldeles förlorat efter fallet. Det vill säga: hennes moraliska karaktär har större likhet med djefvulens moraliska karaktär än med Guds moraliska karaktär. Då nu de omoraliska passionerna icke allenast upväcka onda böjelser och onda begärelser i viljan, utan äfven åstadkomma falska förnufts idéer och falska begrepp om Gud så har menniskan nu mera i sitt naturliga tillstånd platt intet öfrigt af Guds beläte antingen man afser den sanna »visheten i förståndet» eller »heligheten i viljan». Ehuru reformatorerna och detta med rätta ansågo Guds beläte hafva bestått uti »fruktan för Gud» (d.v.s. vördnad, högaktning eller gudsfruktan i dess rätta mening) äfven som i förmågan att »älska Gud», således bestod icke Guds beläte uti någon »helighet i viljan» såsom katholikerna och rationalisterna påstå. (Heligheten innebär icke »barna oskulden», som menniskan hade i oskyldighetens tillstånd, icke »rättfärdighet» blott, Justitia originalis) hvilken måste hänföras till samvetet, (N. B. Adam hade ett rent, ett godt samvete, ett väckt samvete och obesmittadt samvete d.v.s. han hade inga synder på sitt samvete och deruti bestod hans justitia originalis, samt i den ovillkorliga undergifvenheten för Guds vilja): Utan heligheten i viljan förutsätter en positiv frihet en kraft, som den menskliga viljan alldrig haft i sig sjelf, utan blott såsom lån af driften, till ex. »helighets driften; ifall

en sådan drift fanns uti Adam: så var den såsom andra drifter med skapad, ingalunda något »donum super additum». Contra Papistos! Men troligen som uti Adam endast »rättfärdighets driften», emedan egenättfärdigheten nu är en drift!!

1186. Men i den »psychiska personligheten», är jaget redan underkastadt vissa vilkor för sin existens. Jaget måste i en sådan personlighet erkänna ett subject, hvaruti jaget har sin grund. Om också detta subject icke vore mera än en »lifsprincip» så vore dock jaget fästadt vid denna princip, som är icke jagets eget verk, utan ett något a priori, som var före jaget, ett något, hvaraf jaget är i så måtto beroende, att det icke kan vara detta subject förutan. Detta är redan en stor inskränkning i jagets oberoende. Känner sig jaget vara fästadt vid ett vilkor, som det icke kan vara förutan, så är redan detta vilkor en högre magt, som jag måste erkänna såsom varande före sig och oberoende af sig, hvaremot jaget måste erkänna sitt beroende af detta vilkor. Är det nu också tänkbart, att Gud är en ideel personlighet, hvars jag är utan subject, således en »idea realis» som icke behöfver något grundvilkor för jagets existens, så är detta icke tänkbart om sådana varelser, som måste erkänna ett grundvilkor för jagets bestånd, nemligen ett subject hvaruti jaget hvilar, och vilket subject icke är jagets eget verk. Så mycket måste väl också djefvulen erkänna, derest han icke glömt sitt eget ursprung, att hans jag är beroende af ett grundvilkor för jagets existens, nemligen ett subject, som var före jaget, och icke frambragt af jaget. Just detta subject kan filosofen visserligen till en tid umbära, då han abstraherar sig ifrån sitt eget subject, och är under denna abstraktion en ideel personlighet, en viljande och tänkande idé, eller en »idea realis» utan substantiel grund. Huruledes en sådan abstraction kan vara möjlig hafva vi visat förut (Littera P. § 233.)

1187. Vi veta med säkerhet, att menniskans första början icke är en idé, ehuru Heinroth påstår, att idén är nedlagd i lifskraften. Vi måste börja med lifsprincipen, och derifrån höjas till idén, till jaget och personligheten. Denna naturens ordning berättigar oss icke, att lösrycka jaget från sitt subject, från sin egen princip. Vi måste erkänna, att jaget har sin grund uti sitt subject, eller uti den princip, som bär den stora tomheten. Men just denna sanning, förer oss in i den menskliga personlighetens grundvilkor; ty är det sannt att jaget har en nödvändig grund för sin tillvaro, så eger jaget ingen

rättighet, att lösrycka sig från sin egen princip, äfven om det illusoriskt kunde abstrahera sig derifrån. Grundvilkoret för jagets bestånd måste således finnas uti jagets princip, eller det hvarförutan jaget icke kan vara till och verka. En annan fråga blir det, med hvad rättighet filosofen skjuter ifrån sig en del af sin personlighet, då han i sveren af sin personlighet inrymmer endast så mycket, som jaget kan beherrska. Då han icke kan undvara viljan, inrymmer han i sin personlighet, endast den delen af viljan, som jaget kan »förädla», men den subjectiva viljan skjuter han ifrån sig, af det skäl, att jaget icke kan beherrska den subjectiva viljan. Hvarföre förkastar han icke äfven de onda tankarne i förståndet under namn af det »subjectiva förståndet» och låter en annan, jag vet icke hvilken dunkel personlighet, svara för den subjectiva viljan och det subjectiva förståndet.

1188. Oss är nogsamt bekant, att filosofen icke inrymmer i sveren af sin personlighet mera än nervlifvet, eller endast så mycket deraf, som jaget kan beherrska. Känner han, att jaget icke kan quäfva, dämpa eller tillintetgöra alla passioner, så ger han dem djefvulen i våld, och säger: »Jag rår icke för min hetta». Jag tar icke temperamentet på mitt ansvar. Det hör icke till min personlighet. En del filosofer äro djerfvare, de taga allt detta på sitt ansvar, under den djerfva förutsättning, att själen (nervlifvet) beherrskar hela organlifvet. Dessa antaga »jagviljans» magt att råda öfver alla böjelser. De filosofer, som icke inrymma i sin personlighet mera, än de med sin jagvilja kunna beherrska, borde dock bevisa, om någon annan än djefvulen har gifvit dem rättighet, att slita sig lös ifrån sin andra natur. De vidkännas sin förnuftiga natur, men sin djuriska natur vidkännas de icke. Detta är i för sig ett brott emot Skaparen som skapat menniskan till ett förnuftigt djur; och den som icke vill vidkännas sin djuriska natur, har ingen rättighet, att vidkännas sin förnuftiga natur.

1189. Den som erkänner sig vara en psychisk personlighet, måste derjämte erkänna sit beroende af den psychiska nödvändigheten; hon måste erkänna den psychiska utvecklings lagen, nemligen att jaget har tillkommit »genetiskt» genom lifsprincipens utveckling, först till organiskt lif, och sedan till nervlif, samt att personligheten hos menniskan ingalunda är sjelfgjord, utan har sin grund i det organiska lifvet. Filosofen menar, att hans personlighet är sjelf bildad; men här är icke frågan om bildningen, som kan ske genom

jagviljans magt, utan här är fråga om de själsförmögenheter, som rätteligen böra inrymmas i personlighetens sver. Om filosofen icke vill inrymma mera i sveren af sin personlighet, än jaget kan beherrska, så är dermed icke sagt, att inga andra egenskaper rätteligen höra till personligheten, än dem filosofen inrymmer. Då han med sitt jag menar endast nervlifvets sver, så blifver frågan: är det rätt, att utesluta organlifvet från personligheten? Är det bevisligt, att den subjectiva viljan icke är menniskans egen vilja?

1190. Uppå de hypotheser, som filosofen sjelf upstaplat, måste det kunna bevisas »logice», att, då menniskan sjelf, genom sitt affall från frihetens idé, är skulden till den subjectiva viljans upkomst så måste hon stå i ansvar för denna vilja; det är: om jaget framkallar den onda viljan, så måste jaget ansvara derför, om jaget manar fram djefvulen så måste jaget stå i ansvar, för allt det onda, som djefvulen gör, detta enligt den ansvarighets lag, hvilken filosofen har antagit till rättesnöre för upnående af sedlighetens idé. Enligt denna måste jaget stå i ansvar för hela sveren af sin personlighet. Jaget måste stå i ansvar för sin vilja * [* Jfr Petrelli: a.a. § 370 II s. 53.] (Petrelli), och för sin karaktär som viljan (kanske rättare jaget) bildar sjelf. Men om jaget affaller från frihetens idé, och derigenom frammanar den onda viljan, så måste jaget, som är den högsta magten i personlighetens sver, stå i ansvar för den onda viljan. Detta är det logiska beviset för menniskans ansvarighet.

1191. Skulle åter filosofen medgifva, att en främmande person, (djefvulen) ihar framkallat den onda viljan, då skulle enligt samma ansvarighets lag, denna person blifva ansvarig för den onda viljan, och då kunde filosofen med något sken af rättvisa säga: »den onda viljan är icke min vilja». Men nu har filosofen alldrig kunnat medgifva, att en sådan person finnes, som kunde få en sådan magt öfver menniskans vilja, ty det heter, att »anden var viljans organ». (Martens.) Hvilken ande? Utan tvifvel menniskans egen ande. »Vakter Eder för eder egen anda».* [*S. Ödtman: a.a. s. 136.]

1191 [samma §-nummer som ovan] Det är visst bedröfligt, att vår psychologi står ännu på så svaga fötter, att ingenting kan apodictice bevisas. Men om med ande här menas det organiska lifvet (psychä) så kan hvarje skolpojke bevisa, med sin erfarenhet, att denna ande alldrig har varit, och alldrig kan blifva viljans organ. Tvärt om kan det med tillhjelp af fysiologin bevisas, att »viljan är denne andes

organ», (§ 465). Men om med ande menas nervlifvet eller »pneuma», så medgifves, att denna ande är till en viss grad viljans organ, så att viljan kan, fysice och metafycice, non vere absolute, beherrska förståndet, det vill säga jagviljan sätter tankarne i gång, ehuru de flesta filosofer antaga förståndets »spontaneitas», hvilken förvillelse kommer eraf, att de icke undersökt rätta förhållandet mellan viljan och förståndet. Skulle nemligen förståndet vara »spontant», så skulle det icke vara viljans organ. Jaget skulle icke vara ansvarigt för tankarne, om de vore oberoende af jagviljan. Vi hafva förut visat, huru det förhåller sig med tankarne: de äro beroende af viljan, men icke endast af den vilja, som filosofen fasthåller i sitt medvetande såsom sin vilja, utan äfven af den subjectiva viljan, hvilken filosofen icke vill erkänna såsom sin vilja. (Jämför afdeln. W.)

1192. Det psychiska ansvarighets beviset för hela personligheten beror derpå, om filosofen i sveren af sin personlighet inrymmer alla förmögenheter, som enligt den psychiska utvecklings lagen naturligen och »genetice» höra till personlighetens sver. Med tillhjelp af fysiologin kan det visserligen bevisas, att lifsprincipen, motsvarande det filosofiska själsväsendet, eller den metafysiska substansen, står i förhållande till jaget, som orsak till verkan, eller som grund till följd, hvadan jaget, icke kan vara utan subject, d.v.s. utan sin egen princip. Men om jaget inbillar sig vara utan denna högre magt, så kan det icke vara ansvarigt för lifsprincipens verkningar; det kan icke vara ansvarigt för hvad lifsprincipen gör och verkar hvadan ock den ideella personligheten icke har någon »subjectiv ansvarighet», innan jaget sjelft ikläder sig substansen, och blifver den »substantiella personligheten». Ty ehuruväl filosofen vanligen antager själens substantialitet, kan han dock i vissa svängningar slita sig lös ifrån sin egen substans, och sålunda svänga sig ännu friare på det transscendentala fältet, såsom blott ideel personlighet; der är jaget lösryckt från sin egen princip. Men det kan alldrig i denna verlden bevisas, att menniskan är en »ideel personlighet» så mycket mindre, som ingen tänkare hittills kunnat undvara substansen eller själsväsendet. Den filosofiska personligheten måste således vara en »substantiel personlighet», och såsom sådan måste han vara ansvarig för hela substansen.

1193. Men då blir frågan: Huru stort är substansens omfång? »Själen, säger Heinroth; är icke en mathemathisk punkt», den

innehåller metafysiska delar eller förmögenheter, likasom kroppen innehåller lemmar; och dessa själens ledamöter stå i ett ingalunda oafhängigt förhållande till hvarandra, de bero af hvarandra inbördes, och så vida detta beroende icke kan vara blott tillfälligt, utan nödvändigt: så måste det äfven finnas en högre magt, som håller dem tillsamman. Hvilken är denna högre magt i själsväsendet? Filosofen säger: Jaget är den högsta magien i denna sver.

Ja! bevis det min Herre. Är jaget substans, så måste »jagsubstansen», vara ansvarig för hela jagsubstansens sver; jagsubstansen måste vara ansvarig för hela sitt innehåll och omfång. Men är jaget accidens, så kan icke jaget vara ansvarigt, för hvad den högre magten, eller substansen gör och låter: tvärt om måste accidensen vara substansen underdånig, eller accidensen måste vara beroende af substansen. Hvad själen såsom fritt väsen verkar, det måste jaget rätta sig efter, om jaget är accidens. Men då blefve jaget icke ansvarigt för sina handlingar, utan jagets principal, substansen blir ansvarigt för jagets handlingar. Men detta kan egoismen omöjligen tåla; egoismen vill ansvara sjelf för alla sina handlingar; och som det icke kan bevisas att jaget kan vara af egen kraft, såsom blott ideel personlighet, så ges det ingen annan utväg än att jaget tager på sig substansens ansvar och blifver »substantiel personlighet, hoc est: »idea substantialis». Uti denna satts är jaget själsväsendet, eller det »concreta medvetandet».

§. 1193. Anmärkn. Katholiken Möhler vill beskylla Luther för okunnighet i metafysiken, då han (Möhler) i sin Symbolik uti läran om arfsynden sidan 76 vill beskylla Luther att hafva borttagit en del af menniskans själ. Möhler säger 1. c. * [*J. Möhler: a.a. s. 36.] »är det nu rent af otänkbart huru en lem kan tagas bort ur den menskliga andens organism och förstöras, och huru en förmåga har ett enkelt väsende, som icke är af delar sammansatt, utan hvars förmögenheter endast af vetenskapen hållas åtskils under det att i sig sjelf det ena är i alla, och alla i det ena, skulle kunna från alla de öfriga aflösas och förstöras: så är dock härmed det obegripliga i den lutherska föreställningen om arfsynden ännu icke uttömdt». Oss synes det mera besynnerligt, att Möhler, som icke borde vara okunnig om de största tänkares system i metafysiken, vågar påstå att själsförmögenheterna hållas endast af vetenskapen åtskils och att det ena är i alla och alla i det ena. Menniskan har således icke i sjelfva verket några sjäisförmögenheter, emedan det

är blott vetenskapen, som skiljer dem! Vi hafva ännu alldrig hört att någon metafysiker vågat påstå, att det är endast vetenskapen, som gör skilnad mellan själsförmögenheterna, hvilka åtskiljas af hvarje bonde, som härutinnan vädjar till den omedelbara känslan. Metafysiken skulle efter Möhlers påstående blifva helt och hållet illusorisk. Förnuftet, förståndet, viljan, samvetet skulle vara ett och detsamma?! Det är blott vetenskapen som skiljer dem. Det skulle i menniskans själ icke finnas någon egenskap eller förmåga som vetenskapen kallar förstånd. Det skulle icke finnas något verkligt föremål vetenskapen kallar förnuft. Ett sådant påstående är ett riktigt hocus pokus i metafysiken. Om Luther var dålig metafysiker: må så vara, men så dum var han icke, att han icke viste skilnaden mellan »esse och non esse».

Någon väsentelig beståndsdel af menniskans väsende har Luther icke borttagit eller förstört genom det påståendet, att justitia originalis var menniskan medskapad, likasom arfsynden är menniskan medfödd. Om det icke kan bevisas, att arfsynden utgör en beståndsdel af menniskans väsende så kan det likväl lätteligen bevisas, att synden är icke blott accidens utan substans. Om vi i stället för synden sätta onda andar, hvaraf alla menniskor äro i mer och mindre grad besatta så får man snart se om det endast är vetenskapen som åtskiljer de sju djeflarne, hvilka Frälsaren utdref ur Maria Magdalena eller om de verkeligen voro andar, substanser, som i fysiologin kallas passioner, och i theologin sju dödssynder. Förklara min herre, du må vara katholik eller protestant, huru passionerna kunna döda menniskan, till ex. vrede, afvund, gerighet, ambition, svartsjuka, obesvarad kärlek, fruktan, sorg, glädje, o.s.v. Då passionerna angripa organerna, och förorsaka stockning i lefvern, pulsåder bråk, indigestion m.m. vist måste de betraktas såsom krafter, essenser, substanser eller andar. Då Luther säger sig vara befriad ifrån djefvulens våld så uttryckes detta med andra ord: ifrån syndens straff och herravälde.

1194. Men genom detta »metafysiska sofisteri», kan egoismen lätteligen komma i klämman, antingen måste han ännu en gång rifva sig lös ifrån den metafysiska nödvändigheten, och sålunda agera Herre, såsom blott ideel personlighet, eller och måste han underkasta sig den metafysiska nödvändigheten, och taga på sig ansvaret för allt hvad han såsom substantiel personlighet gör och låter. I förra fallet stöter han på den omöjligheten, att han dock

såsom skapad varelse, icke har gjort sig sjelf, hvarunder det hemliga och dunkla medvetandet ligger till grund, att jaget icke är utan princip, eller grund för sin tillvarelse, samt att den ideela personligheten icke kan existera i och för sig, utan måste subsistera i sitt väsende. Å andra sidan möter honom den metafysiska nödvändigheten, som säger: Jag är grunden för ditt vara. Jag är substansen, och mig förutan kan den ideella personligheten intet uträtta; den abstracta idén, kan endast »idealiter» d.v.s. uti inbillningen lösrycka sig från sin princip, och sålunda handla på egen hand, men grundtanken kommer åter med förnyad styrka, med det vittnesbörd, att idén har sin grund, har sin innersta grund uti ett själsväsende, och denna substans var före idén.

1195. Väl gifves det en annan metafysisk omöjlighet, som säger: »substantia non existit ante existentiam suam», hvadan ock en del filosofer påstått att anden tillkommer »in instanti», hvaraf skulle följa, att substansen och idén äro samtidiga. Men den tanken förekommer alldrig mig veterligen i filosofin, att idén har skapat sin egen substans. Alltid var det en allmängiltig tanke, ett axiom, att idén d.v.s. jaget, har sin grund i sitt subject, i själsväsendet i substansen, och att idén denna substans förutan, icke kan vara. Å andra sidan kunna icke heller idén eller jaget och substansen blifva växelbegrepp; det ligger alltid ett litet hårstrå emellan sjelfmedvetandet och själsväsendet, och detta hårstrå förorsakar egoismen det största bryderi. Ty då egoismen å ena sidan ville vara alldeles fri och oberoende af substansen, kan den å andra sidan icke vara oberoende af sin substans. Egoismen vill vara en ideel personlighet, men måste vara en substantiel personlighet. Just häruti består nu knepet att få taga egoismen till fånga under den metafysiska nödvändigheten, att då egoismen vill slita sig lös ifrån sin egen princip, han dock alltid finner sig vara fast uti sin princip, uti substantialiteten, hvarförutan han icke kan hvarken existera eller subsistera. Om uti denna spiritualism finnes en god portion materialism, det gör intet till saken.

1196. Alltså, jag substansen det är jag, men det är också icke jag, ty jag är icke sjelf själsväsendet, utan en product af väsendet, »genetiskt» frambragt af substansen, hvilket med tillhjelp af fysiologin kan bevisas. Lifsprincipen var före idén hos menniskan: Men lifsprincipen var icke idéens verk. Utan tvärt om. Sådant är förhållandet mellan jaget och jagets subject i den skapade varelsen.

Men deraf kunna inga slutsattser göras från menniskan till gudomen. Vi veta endast, att menniskan har lif, förrän hon får sjelfmedvetande, och om själen är ett lif, hvarpå begreppet väsende icke gerna kan tillämpas, så är dock detta lif nödvändigt förenadt med jaget, så till vida, att jag utan lif icke låter tänka sig. Till personlighetens begrepp hörer äfven, såsom ofvanföre visadt är icke blott sjelfmedvetande, utan sakmedvetande, hvadan ett barn i moderlifvet icke anses för person; till och med efter födelsen anses icke barnet vara en person, innan det kommit till sitt fulla medvetande.

Anmärkning till §: 1196. Rätta orsaken, hvarföre substansen = själsväsendet = lifsprincipen icke är det samma som jaget, har sin grund deruti, att jag uti inskräncktare mening är ett »concret medvetande», som innefattar förnuftssjälen, eller nervlifvet; hvaremot mitt andra jag organlifvet, hvilket af känslofulla menniskor, till ex ebreerna, upfattades i medvetandet såsom det rätta själsväsendet, verkeligen är till formen eller arten af sin verksamhet skilt från mitt närmaste jag = nervlifvet. Men då skarptänkaren kan abstrahera sig äfven ifrån nervlifvet i sin helhet, och fasthålla blotta sjelfmedvetandet: så är detta sjelfmedvetande ett abstrakt medvetande, ett jag, som är lösryckt ifrån väsendet, och blotta möjligheten, att ett sådant jag utan substans kan existera om också endast uti inbillningen, bevisar, att jag substansen icke är jag, eller att lifsprincipen och idéen icke äro identiska. Hos menniskan äro de icke ens samtidiga; man måste antaga, att fostret straxt efter conceptionen icke har något sjelfmedvetande: huruvida sjelfmedvetandet och nervlifvet äro samtidiga, beror derpå, om metafysikerna kunna antaga sådant. Emellertid är det nu klart, att det abstrakta jaget är sjelfgjort, och om man deraf vill göra en slutsatts till den högsta personligheten, så kan man visserligen antaga som en möjlighet, att hans jag är sjelfgjort: »Idea realis non substantialis». Men ehuru alla spiritualister skulle gerna antaga idealismen såsom grundfäste för egen bequämlighets skull, så kunna de likväl icke slita sig lös ifrån sitt väsende, och således måste de antaga »ens simplex» eller själens substantialitet, hvaraf följer, att Gud är en persona substantialis, non tantum idealis. Om idealismens anhängare kunde bevisa, att idén sjelf är substans, icke blott en verkan af substansen så vore idealismen i gudaläran gifven. Gud blefve då en persona idealis substantialis. Men för den jernhårda

metafysikens skull, måste han nu vara en persona substantialis icke blått persona idealis icke blott persona realis non substantialis, utan en persona idealis, realis, substantialis. Den frågan om Gud är en sjelfgjord personlighet tillkommen på samma sätt som filosofens persona abstrakta, oberoende af sin egen lifsprincip, oberoende af all psychisk, metafysisk och moralisk nödvändighet, ens liberrimum sed indeterminatissimum: den frågan måste vi lemna oafgjord, äfvensom den frågan, huruvida idén och lifsprincipen i Gud äro identiska, måste lemnas obesvarad. Endast det måste nu anses såsom bevist att idén och lifsprincipen i menniskan icke äro identiska. (Här menas med lifsprincipen det samma som själsväsendet.) Summan af dessa undersökningar blifver: Jag subtansen, det är jag; men det är icke jag, emedan lifsprincipen och idén icke äro identiska åtminstone i menniskan. Och må det stå idealismens anhängare fritt att bevisa, att det finns en idea substantialis. Idea realis non substantialis finns i skarptänkarens abstracta medvetande.

1197. Nu är den substantiela personligheten »icke sjelfbildad», såsom den ideela: det vill säga hvad substansen eller själsväsendet angår, kan jaget icke säga: Jag har skapat viljan, jag har skapat förståndet. Utan jaget måste vid sitt upvaknande till sjelf-medvetande antaga dessa förmögenheter, såsom de förefinnas: Jag kan icke hvarken i fysiskt, psychiskt eller metafysiskt hänseende förändra viljans väsende, ej heller kan jaget uphäfva tankelagarne. Vi måste antaga dessa sanningar såsom »allmängiltiga», eller såsom axiomer i metafysiken. Men kan icke jaget uphäfva tankelagarna, så stöter detta jag redan der på en metafysisk omöjlighet. Jaget kan genom viljans magt sätta tankarne i gång, men det kan icke tvinga förståndet att tänka annorlunda, än i öfverensstämmelse med de förut gifna tankelagarna. Och om logikerna med förståndets spontaneitas, mena tankelagarnes oföränderlighet, så eger det visserligen sin riktighet. Men om de med spontaneitas mena förståndets oberoende af viljan: så är detta uppenbarligen falskt. Nu påstår filosofen att, ehuru jaget icke kan förändra viljans väsende, kan det dock förändra dess form, och gifva viljan dess stående habitus, som vi kalla karaktär. Ja vist, om med vilja menas endast den delen af viljan, som lyder under jaget. Men nu kommer det metafysiska beviset för jagets ansvarighet, hvilken sträcker sig till hela personligheten.

1198. Jaget är icke en ideel, utan en substantiel personlighet, som är beroende af sin egen princip; men denna princip in[e]fattar de båda lifven nemligen nervlif och organlif. Nervlifvet ensamt är icke jagets princip, emedan nervlifvet har sin grund i organlifvet; nervlifvet är således icke sjelfständigt. (Se afdelningarne K. L. M. N.) Nervlifvet måste låna sin kraft från organlifvet. Just här vid lag är det, som filosofen stretar emot af alla krafter, ty här kommer egoismen i en förfärlig brusning i afseende på förnufts själens sjelfständighet och frihet, som han vill försvara med all magt. Den metafysiska nödvändigheten i viljan och förståndet, kan egoismen möjligen underkasta sig, ehuru svårt och påkostande det är, att nödgas erkänna denna högre magt; men den psychiska nödvändigheten som tvingar honom, att inrymma en för honom främmande magt i personlighetens sver; den underkastar han sig icke. Likväl måste just här styrkan af de fysiska bevisen pröfvas. (K. L. M. N.) Vill filosofen bevisa, att den subjectiva viljan icke hör till det filosofiska väsendet förnuftssjälen, då måste han först kullkasta de fysiska, psychiska och metafysiska bevisen, som vi anfört för förnufts själens indentitet med nervlifvet. Så vida förnufts själen icke är en för sig bestående substans eller väsende, utan en product af den i hela organismen inneboende lifsprincipen, så visst måste hela treenigheten, lifsprincip, organlif och nervlif, utgöra den substantiel[l]a personligheten, för hvilken altså jaget måste ansvara, så vidt det vill subsistera och existera i sin egen princip. Att jaget icke kan existera och subsistera utan subject, princip, grund, väsende och substantialitet, är redan till complett evidens bevisat.

1199. Men med den fysiska, psychiska och metafysiska nödvändigheten, följer också den moraliska nödvändigheten; änskönt ingenting blifvit nämt af filosoferna om viljans förhållande till samvetet, äfven som viljans förhållande till förnuftet icke är synnerligen klart och bestämt. Det är klart, att i den ideella personligheten är jaget den högsta magten, som beherrskar både förstånd, förnuft, vilja, samvete, hjerta, känslor, drifter, instincter, temperament o.s.v. Ty jaget eller egoismen kan icke erkänna mer än en högre magt, och denna högre magt vill jaget vara sjelft. Men uti den substantiella personligheten måste jaget först och främst erkänna den metafysiska nödvändigheten, som är grunden för »varat». Den psychiska nödvändigheten vill egoismen slingra sig undan, och den moraliska nödvändigheten vill egoismen alldeles

icke vidkännas, eller veta af. Om menniskan, enligt Martensen, upmanas af den moraliska nödvändigheten, att realisera sin frihet, så har han dock icke förklarat, om denna moraliska nödvändighet, finnes innom eller utom personlighetens sver: han har icke visat, om den moraliska nödvändigheten låg i förnuftet eller i samvetet, eller om den var identisk med egoismen. Visserligen uppenbarar sig egenrättfärdigheten i filosofens skalle, såsom en moralisk nödvändighet, men vi hafva ofvan före visat, att egoismen uppenbarar sig i samvetet såsom egenrättfärdighet. (U. U.). För att rätteligen inse, den moraliska nödvändighetens väsende, måste vi närmare undersöka samvetets förhållande till viljan. Vi hafva på några ställen anmärkt, att samvetet icke står under viljans kommando, och detta torde väl äfven filosofen medgifva. Men samvetet verkar på viljan, dock icke såsom den enda högre magt, emedan andra känslor, utom rättskänslan, göra sig gällande, och komma från samma källa, som rättskänslan, nemligen ifrån hjertat. Samvetet kan endast då böja viljan, när det är väckt, när rättskänslan blifvit en passion, som undertrycker andra passioner. Uti samvetet böra vi således finna den moraliska nödvändighet, hvaraf menniskan upmanas, att realisera sin frihet, men af sjelfva meningen och ordens sammanställning i den filosofiska sattsen, kan man höra, att egoismen är med i spelet. Ty här betraktas icke den moraliska nödvändigheten, såsom en på viljan omedelbarligen verkande magt, utan den upmanar jaget, att realisera sin frihet. Och denna upmaning kan jaget efterkomma, om det vill. I sanning är jaget i denna mening den högsta magten.

1200. Om jaget, det vill säga egoismen, erkänner den moraliska nödvändigheten såsom en utom sig varande »högre magt», så är det endast derföre, att den i mennisko naturen djupt in plantade idén om en »justitia originalis» icke alldeles utslocknat. Men annars är det egenrättfärdigheten, som gör sig gällande i den naturliga menniskans samvete, och upväcker äfven i förnuftet en idé om hvad som bör vara. Denna moraliska nödvändighet erkännes så mycket häldre af filosofen, som det är hans eget verk. Ty det är ju han sjelf, som realiserar sin frihet, och förädlar sin vilja eller gör sin vilja god, med tillhjelp af egenrättfärdigheten. Härtill behöfves i sanning ingen nåd, ingen sådan moralisk nödvändighet som upträder dömande och straffande med samvetsqual och hjerteångest. En sådan moralisk nödvändighet, är »lagen inskrifven

i hjertans taflor af kött». En sådan nödvändighet, som till och med uphäfver viljans activa och positiva frihet, och lemnar henne endast den passiva friheten, en sådan högre magt kan filosofen omöjligen inrymma i sin personlighet. Ty kommer någon och gör våld på hans frihet, så säger han helt simpelt. Gud har bestämt menniskans vilja såsom den sig sjelf bestämmande, och denna frihet kan ingen moralisk nödvändighet taga ifrån henne.

1201. Också är det bra svårt att på den moraliska vägen öfvertyga filosofen om vidden och bredden af hans ansvar, såsom moralisk person. Snarare kan han vidkännas den metafysiska nödvändigheten, som gör det omöjligt för jaget, att uphäfva tankelagarna, eller att förändra viljans väsende. Vi anse således det metafysiska beviset såsom det kraftigaste, för att binda filosofens friborna förnuft, eller den absoluta friheten. Det logiska beviset för vidden och bredden af jagets ansvarighet, borde väl också gälla för något; men det psychiska beviset söker filosofen, att slingra sig undan genom sofismer; ehuru den filosofiska förnufts själen måste på sina ställen komma i klämman för den »högre logiken», som är den omedelbara känslans vittnesbörd, till ex. det bekanta yttrandet af Petrelli: tydligt talar vårt medvetande för den sattsen, »att det jag, som sinligt förnimmer, är samma jag, som tänker». * [* Petrelli: a.a. § 100, I s. 51.] Men se nu tror icke filosofen på hvad han känner, utan detta känslans vittnesbörd kan ju vara en illusion, och derföre måste samma sak logice bevisas, och detta faller sig nog svårt, när grunderna för bevisen måste hämtas från fysiologin. Emellertid skulle filosofen snarast blifva öfvertygad om vidden och bredden af sin personella ansvarighet, om hans samvete blefve väckt. Men dertill fordras andra bevis än logiska och metafysiska. Vi måste i allmänhet förtvifla om möjligheten af filosofens väckelse, ty apostelen Paulus säger: »I ären icke många vise kallade».

1202. Uti den ideella personligheten, som är den friaste af alla personligheter, är jaget icke bundet af någon slags fysisk, psychisk, eller metafysisk nödvändighet. En sådan personlighet skulle nu filosofens Gud vara, såsom ett »Ens liberrimum». Men denna absoluta frihet inskränkes derigenom, att filosofen på gudomen öfverflyttar den metafysiska bestämningen essentia och substantia, hvarigenom hans Gud underkastas den metafysiska nödvändigheten; hvilket är en stor inskränkning i den absoluta

friheten. Då nemligen den filosofiska guden är en substantiel personlighet, så är han bunden af den metafysiska nödvändigheten; han måste vara och handla enligt sitt väsendes natur, han är icke frilöst från sitt eget subject. Han kan icke förändra sitt väsende. Han kan således i metafysiskt afseende icke handla annorlunda än han handlar. Om ock de metafysiska bestämningarne ligga till grund för idén om Guds oföränderlighet, så vet jag dock icke, om det är alldeles nödvändigt, att öfverflytta den skapade varelsens metafysiska nödvändighet på Skaparen. Filosofen har sjelf mycken böjelse för idealismens luftiga former, och lefver uti det abstracta medvetandet, alldeles som en »idealisk person, ehuru han äfven uti detta tillstånd är sig sjelf ovetande, bunden af den metafysiska nödvändigheten, i hvad tänkandet och viljan det angår: Men blotta möjligheten af en sådan abstraction, som är en »idea realis» i filosofens hjerna, borde gifva honom anledning att tänka på vilkoren för en ideel personlighet, uti hvilken jaget icke är bundet af någon metafysisk nödvändighet.

1203. Den ideella personligheten kan med rätta kallas för »ens liberrimum», men icke så den substantiella personligheten, hvars existentia är betingadt af essentia och substantia. Den substantiella personligheten måste så till vida vara bunden af den metafysiska nödvändigheten, att den icke kan slippa ifrån sitt eget väsende, den måste vara och verka enligt sitt väsendes natur. Men den ideella personligheten, behöfver icke vara bunden af den metafysiska nödvändigheten. Men emedan den logiska nödvändigheten, (tankelagarne) är lika obeveklig som den metafysiska, så kan icke den ideella personligheten få något fäste i filosofens förstånd, emedan tankelagarne hafva sin grund i den metafysiska nödvändigheten. Filosofen sjelf är så bunden af den metafysiska nödvändigheten, att han måste tänka »enligt sitt väsendes natur», och derföre kan han icke heller förändra sina tankelagar, eller slita sig lös ifrån det logiska tvånget. Detta är rätta anledningen, hvarföre den ideella personligheten icke kan blifva en fix idé, en nödvändig tanke, ehuru idén är gifven i det abstracta medvetandet. Den ideella personligheten är en möjlighet. Men huru få den till verklighet, när idén icke kan existera utan substans, utan grund. Jaget kan icke vara utan subject, utan princip. Existentia sine essentia et sina substantia, non existit.

1204. Vi skulle icke heller vilja recommendera den ideella

personligheten till allmänt bruk, ty om ock idén vore substans och väsende i den ideella personligheten, så vore den dock, denna »idea substantialis», å ena sidan allt för luftformig, allt för »aetherisk» och obestämbar, å andra sidan vore den icke fri från substans och väsende. Om den substantiel[l]a personligheten måste vara och handla enligt sitt väsendes natur, så handlar den ideella personligheten allt för godtyckligt. Den har ingen karaktär. Jaget är uti den ideella personligheten ett »ens liberrimum», sed »indeterminatissimum», der finns inga »attributer», inga bestämda egenskaper, inga lagar, der finnas endast oefterrättlighet och nycker. Vore ock egoismen lösryckt från sin egen princip, skulle den dock vara bestämbar såsom egoism, den skulle hafva en bestämd karaktär. Men idealismen lösryckt från sin princip, skulle vara alldeles obestämbar; den skulle vara utan karaktär.

1205. Vi hafva blott en medelväg, att välja mellan ideel och substantiel[l] personlighet. Om vi nemligen följa naturens egen anvisning, under bildandet af den menskliga personligheten, så finna vi för oss en lifsprincip uti fröet, uti ägget, uti fostret straxt efter aflelsen. Denna lifsprincip är visserligen dunkel, obegriplig, oförklarlig, och ofattlig för tanken: vi kunna omöjligen begripa, hvad lifvet är, men vi måste tro, att lifvet är; vi måste tro, att vi hafva vår uprinnelse ifrån denna dunkla naturgrund. Men lifvet är icke laglöst; det är uti sin upkomst och verksamhet regelmässigt, kanske derföre att det är bundet af den fysiska nödvändigheten. Vi hafva uti afdeln. K. L. M. N. visat det enda möjliga och bestämbara uti den psychiska personligheten, och hålla oss nu fast dervid, att psychä och pneuma äro utgreningar af en gemensam lifsprincip. Ställe vi nu lifsprincipen i själens ställe, så hafva vi uti denna lifsprincip, grunden, eller subjectet för vårt sjelfmedvetande; men då denna lifsprincip icke är hittills åtminstone af någon tänkare bestämd som »väsende eller substans», så äro vi uti psychologin befriade från den metafysiska nödvändigheten, och kunna således röra oss litet friare i den subjectiva personlighetens sver, under det vi erkänna den logiska nödvändigheten, uti den objectiva personlighetens sver. Det är: vi erkänna viljans väsende och tankelagarnes oföränderlighet, men erkänna icke den logiska nödvändigheten såsom en följd af den metafysiska nödvändigheten, utan såsom en följd af den fysiska nödvändigheten, hvadan ock menniskans tankelagar icke äro nödvändiga för alla personligheter.

»Mina tankar äro icke edra tankar» säger Herren.

1206. Sedan vi genom lifsprincipen blifvit befriade ifrån onthologin och metafysiken, behöfva vi endast följa detta gifna allmängiltiga axiom, lifvet i dess verkningar, för att få reda på de partier, som höra till personlighetens sver. Vi hafva genom detta tjufknep i logiken, (lifvet) kommit ifrån idéväsende till idélif, ifrån substantialitet, till vitalitet, ifrån det otänkbara idea substantialis, till det mera tänkbara »idea vitalis»; och om också icke idén är i lifsprincipen, såsom Heinroth menar, så är den dock i det utbildade lifvet. Vi komma endast genom erfarenheten ifrån lifsprincipen till det idélösa (organiska) lifvet; till det idéfulla lifvet komma vi genom samma erfarenhet, från det idélösa. Men just emedan dessa båda lifsformer icke kunna förnekas af filosofen, som väl måste tro att de äro, men kan icke bevisa, att de äro substanser, (Petrelli) kunna vi krafla oss fram till en lefvande personlighet, uti hvilken jaget såsom medelpunkt för personligheten, måste erkänna sitt beroende af den »psychiska nödvändigheten», och sitt oberoende af den metafysiska nödvändigheten. Jaget är oberoende i nervlifvets sver, så till vida, att det kan kommendera alla sina lemmar, viljan, förståndet, och minnet, inbillnings kraften; men emedan jaget är midt emellan organlifvet och nervlifvet, af hvilka det förra är den högre magten, som har frambragt jaget, och det sednare eller nervlifvet är jaget underordnadt, så kan icke jaget så beherrska viljan och förståndet, att inga begärelser få insmyga sig i viljan, och inga tankar få inkomma i förståndet, som icke utgå från jaget. Ty den dagliga erfarenheten visar, att onda begärelser verkeligen insmyga sig i viljan, som jaget icke kan förhindra, äfvensom främmande tankar insmyga sig i förståndet, som jaget icke kan i blinken utdrifva.

1207. Dessa onda begärelser, som insmyga i viljan, kallar filosofen för subjectiv vilja. Men det är klart af hela personlighetens sammansättning, att viljans väsende är blott ett, och att hela viljan är subjectiv, så vida jaget beherrskar viljan, men det är det subjectiva jaget, (det subjectiva medvetandet) eller den »subjectiva personligheten» som filosofen icke vill erkänna, hvilken har öfvermagten i personlighetens sver. Ifrån det subjectiva jaget, komma begärelserna till viljan, och de främmande tankarne till förståndet. Det subjectiva medvetandet är det egenteliga jaget, eller menniskans andra jag, hvilket egoismen vill stöta ifrån sig,

emedan det icke är det objectiva jaget underdånigt. Att menniskan har ett objectivt och ett subjectivt medvetande kan med tillhjelp af anatomin och fysiologin snarare bevisas, än tillvaron af filosofens förnufts själ. Man har allt för många bevis derpå att det subjectiva medvetandet kan vara i verksamhet, under det objectiva medvetandets overksamhet, till ex. somnambulismen, animala magnetismen, syner och uppenbarelser m.m. Många skendöda, som vederfåtts till lif, hafva berättat, att de haft sitt fulla medvetande på sjöbottnen, samt sedan de blifvit updragne, att de hört, hvad de omkringstående talat, men att de icke kunnat röra sitt minsta finger, eller öpna sina ögon. Detta bevisar, att det objectiva medvetandet varit i overksamhet till följe af det hämmade blodflödet, eller brist på lifsluft i det ringare blodflödet till hjernan. Filosofen kan med sin förnufts själ icke komma ur fläcken, när han skall förklara sådana fenomener.

1208. Petrelli vacklar mellan »panpsychäismus och panpneumatismus». Men då de båda lifven icke kunna contraponeras, så är det klart, att de äro af naturen så bestämda, att de icke kunna blifva växelbegrepp. Men »panpneumatismus», existerar icke, emedan nervlifvet faller blott innom en viss sver; d.v.s. sträcker sig icke öfver hela kroppen. * [* Jfr Petrelli: a.a. § 87 I s. 47.] Men »panpsychäismus» existerar, emedan organlifvet sträcker sig ända till håret och naglarne. Vi påstå icke att menniskans personlighet sträcker sig lika långt. Men vi påstå endast, att panpsychäismus upfyller hela sveren af menniskans personlighet, i öfverensstämmelse med det universella medvetandet, som är menniskans allmänna jag. Detta jag är stort till omfånget, och innefattar hela menniskan, både kropp och själ. Panpsychseismus är således den verkliga personligheten, sådan den är af Skaparen gifven; det hjelper icke att den concentrerade egoismen vill slita sig lös ifrån sitt subject, ifrån sin princip, ifrån sitt väsende, det vill säga ifrån sitt lif, som här föreställer väsendet, ty äfven här gäller den metafysiska nödvändigheten: »hvar och en måste vara och handla enligt sitt väsendes natur». Detta är en allmän lag i hela naturen och i fysiskt, psychiskt och metafysiskt hänseende är menniskan underkastad samma lag. Hon är bunden af den fysiska, psychiska och metafysiska nödvändigheten.

1209. »Men anden är fri», så ropa alla, som älska friheten, och detta rop är tidehvarfvets lösen. Och likväl gör den concentrerade

egoismen hela detta rop till ett nödrop. Om med ande menas idén, så tyckes den visserligen vara fri. Här menas med idé icke förnufts idéerna, ty dessa äro åter enligt sin natur bundna af den moraliska nödvändigheten. Idén om det, som bör vara är snarare en »fix idé», än den fladdrande och sväfvande idén, eller den »astheriska idén, som flyger som en fogel, fladdrar som en fjäril, surrar som en fluga, och far som en blixt ifrån öster till vester, ifrån norr till söder. Men just denna sväfvande idé kan icke vara, utan fäste, utan subject, utan grund för sin tillvaro. Detta har ju varit en alldeles nödvändig tanke för alla spiritualister, att idén icke kan subsistera utan väsende, utan substans. Det har varit för dem alldeles omöjligt, att komma ifrån metafysiken. Och i samma ögonblick, som den aetheriska idén, förbindes med sitt subject, i samma ögonblick är hon fast i detta »fatala väsende», som en pinne i en palt, eller som lusen på tjärustickan, eller som flugan i gräddsnäckan, honn rör sig väl, men kommer icke ur fläcken. Materialisterna åter gåfvo metafysiken afsked på grått papper, och hakade sig fast i materien, såsom ett grundfäste, hvilket omöjligen kan svigta, så länge verlden står. Uti deras jag hade egoismen, blifvit alldeles desperat i det den gaf sig förlorad för evigheten, men frossade på tiden, för att icke gå miste om all lycksalighet.

1210. Så vida nu anden är ett väsende, så kan den icke vara absolut fri, den måste vara och handla enligt sitt väsendes natur. Menniskan kan icke vara en fjäril, eller en honungsfogel, som suger lyckan ur evighets blommorna, utan hon måste vara en menniska, och handla, som en menniska; hon måste hafva menskliga tankar, och menskliga känslor. Se just detta innebär den metafysiska nödvändigheten; just detta, att hon i fysiskt, psychiskt och metafysiskt hänseende måste vara, sådan hon är, och kan icke vara annorlunda: det är necessarium, det är fatum. Och denna fatala magt kan hon icke komma ifrån. Men denna fatala magt måste hon också kännas vid. Det hjelper icke, att egoismen stretar emot den fysiska, psychiska, metaf. nödvändigheten. Om ock den ideella personligheten vore tänkbar, så är den dock alldeles omöjlig, att realisera »in statu quo». Och likasom hon i fysiskt afseende måste vidkännas hela sin »individualitet», så måste hon i psychiskt afseende vidkännas hela sin personlighet. Och skär hon bort en enda lem af denna andeliga kropp, kommer det att svida i evigheten. Det går med den andeliga menniskan som med den kroppsliga, som klagar der öfver, »att det

värker i den amputerade och bortkastade lemmen». Så måste det gå med den, som kastar bort den subjectiva viljan: den infernaliska brånaden, kommer att förorsaka »sveda och värk i denna amputerade och bortkastade lem».

1211. Tydligt talar vårt medvetande för den psychiska sanningen, att det jag, som känner, är samma jag, som tänker. Men det jag, som känner, är just detta subjectiva medvetande, som är naturligt och verkligt, icke blott tänkt: det abstracta sjelfmedvetandet är blott tänkt, det är sjelfgjordt. Och ehuru det för filosofen är roligt, att lefva i det abstracta, är det dock vida roligare för barnet, som lefver i det universella, i medvetandet af hela sin varelses fullhet. Om filosofen tycker om, att lefva uti egoismens cellfängelse, hvarest han tycker sig vara rigtigt fri och lös ifrån verlden, så är han dock i det hela olycklig, då ihan icke har någon annan än sig sjelf, att tacka för sin lycksalighet. Han suger sina egna toma spenar, men barnet suger modrens spenar, och känner sig saligt deraf. Om barnet har lätt för att gråta, så har det också lika lätt för att skratta. Och i allmänhet är glädjen hos barnet öfvervägande. Om filosofen vill uttala sin sanna och upriktiga öfvertygelse, så måste han tillstå, att han var lyckligast som barn.

1212. »Det jag som känner, är samma jag, som tänker.» Men det jag, som känner, är ett passivt jag: det är ett sådant jag, som måste taga emot hvad det får af den högre magten: det kan icke säga till känslorna: Jag känner eder, icke. Detta jagets förhållande till känslorna, är den psychiska nödvändigheten, som tvingar jaget att emottaga från hjertat både ljuft och ledt, både ondt och godt, både kärlek och hat, både sorg och glädje; och om jaget försöker att frigöra sig från det vidriga, från det olycksaliga, från det sårande, från det motbjudande elementet, så går det, som med bonden, som körde »back oppför och back utför, och det gick omöjligt.» Egoismen försöker väl, att skaka af sig, dammet, smutsen, orenligheten; men det går som med oxen när han gräfver i mullen eller myrstacken: ju mera han skakar af sig, desto mera kastar han på sig. Det kan icke vara annorlunda, så vida han sjelf har i sin egoism, kastat på sig den smuts, som han sedan försöker skaka af sig. Nu är det för sent, att skaka af sig dammet, sedan den ursprungliga egoismen kastat på sig orenligheten. Den psychiska nödvändigheten är en högre magt, som är nedlagd i mennisko naturen. Och ifrån denna fatala magt kan ingen egoism frigöra sig.

Jaget måste nu vidkännas, känslorna, passionerna, drifterna, instincterna, temperamentet o.s.v.

1213. Men ehuru dessa drifter voro i sin början »oskyldiga», syftande till ett fritt och sedligt förnufts lifs utveckling, såsom Petrelli uttrycker sig, så äro de icke oskyldiga nu mera, ehuru nämde författare, påstår, att drifterna äro »oskyldiga» ännu efter fallet. Detta är just »proton pseudos», i den petrelliska psychologin. * [*Om drifterna jfr Petrelli: a.a. §§ 333-346, II s. 34 ff.] Andra tänkare hafva dock haft så pass medvetande af godt och ondt, att de varit tvungna, att emot de onda drifterna, förskansa sig bakom viljans frihet, hvarföre de också skrifvit på jagets port: »intet ondt komme här in.» Men hvar och igenom hvilken port, skall då husbonden sjelf slippa in? Jaget är nemligen husbonde i nervlifvets sver, så vida som den metafysiska nödvändigheten tillåter jaget, att vara husbonde, men i organlifvets sver, är jaget både fycice, och psychice känslornas, instincternas, drifternas och temperamentets »ödmjukaste tjenare». Jaget måste der böja sig under öfvermagten, så vidt som jaget icke vill vara den stora tomheten, ett innehåll utan omfång, en idé utan subject, så måste det haka sig fast i ett fäste som i psychologin är lifsprincipen, i metafysiken det andeliga väsendet, »ens simplex». Vill jaget hålla sig fast i detta subjectiva »firmament», lifvet, så måste det hålla till godo, allt hvad lifvet gör och låter: det måste hålla till godo, allt hvad lifvet förmår, och det förmår i sanning mycket mer än jaget, ty jaget kan icke skapa en lus, mycket mindre en menniska, men lifvet skapar jaget, och derföre måste jaget taga skeden i vacker handen, och bocka sig för lifvet.

1214. Skulle jaget säga: »Jag behöfver icke lifvet, jag kan vara detta lif för utan: ja! se då kunna vi säga: då är du en karl, om du kan vara utan lif. Men vi hafva förnummit, att filosofen icke kan vara utan väsende mycket mindre kan han vara utan lif. Men emedan lifvet är den högre magten i menniskans personlighet, så måste jaget vara denna högre magt underdånigt; och emedan lifvet har den psychiska nödvändigheten med sig, så måste äfven den moraliska nödvändigheten, följa med lifvet; ty den moraliska nödvändigheten har sin grund i den psychiska. Samvetet hör också till känslorna, under namn af rättskänsla. Men hör den moraliska nödvändigheten till känslorna, så måste äfven den omoraliska nödvändigheten höra till känslorna, och såsom känsla verkar den

omoraliska nödvändigheten på jaget, (det subjektiva medvetandet) och »griper jaget fånget i syndens lag». Hör du det herr Filosof? Den omoraliska nödvändigheten griper ditt jag fånget i syndens lag, ty jag är såld under synden. Här hjelper intet, att egenrättfärdigheten stretar emot. Men att vara fången i syndens lag, att vara såld under synden, det kostar på egenrättfärdigheten alldeles ohyggligt; ty egenrättfärdigheten säger: »skall jag vara en slaf af mina begärelser? Nej: Jag frigör mig, jag sliter lös mig ifrån syndens nesliga bojor.

1215. Och på hvad sätt befriar ni er från djefvulen? Jo! genom ett förtvifladt språng öfver afgrunden. Och detta sker genom en konstig »förnufts logik», som säger: »min egen vilja är icke min egen vilja». Kan man höra, huru lätt det gick, att hoppa öfver afgrunden. Men min gunstiga herre: just genom detta förtviflade skutt plumsar Ni midt i afgrunden. Haden I icke låtit förleda eder af egenrättfärdigheten, att taga en helvetisk fart, till detta förtviflade språng; haden I låtit hejda er af den förekommande nåden, att stanna på afgrundens brädd, haden I hållit eder fast uti det medskapade firmamentet, och erkänt eder oförmåga, att hoppa öfver afgrunden medels en sofism, så haden I måst erkänna eder egen vilja såsom »egen vilja», och dermed haden I måst ropa med Petrus: »Herre hjelp mig, jag förgås.» Men nu är Ni i fara att qvamna af egoism, och är det så, att Ni genom detta förtviflade språng ären befriade ifrån egenviljan, d.v.s. ifrån djefvulens våld, så skolen I hafva att tacka djefvulen för denna befrielse.

1216. Nu bör det vara klart, som dagen, att menniskan icke kan slita sig lös ifrån sin egen onda natur, genom en sofism, eller genom ett »förtvifladt språng» öfver afgrunden. Ehuru det icke kan till complett evidens bevisas, eller så, att egenrättfärdigheten i filosofens stora förnuft, kan bindas med sina egna band, logiken: så bör det likväl vara temmeligen öfvertygande för hvar och en, som har den logiska consequensen i åminnelse, att det »jag som känner är samma jag, som tänker», och att det tänkande jaget icke genom en sofism kan slita sig löst ifrån det kännande jaget. Följakteligen är det kännande jaget samma person, som det tänkande jaget. Men nu är det kännande jaget »fånget i syndens lag, och såldt under synden». Medan det tänkande jaget vjll slita sig löst ifrån sitt andra jag, för att icke besmittas af detta syndiga jag, hvarest egenrättfärdigheten finner sig vara besmittad af

allehanda syndiga lustar och begärelser. Uti det tänkande jaget har egenrättfärdigheten genom logikens tillhjelp blifvit concentrerad uti en enda punkt. Sedlighetens idé har der blifvit en »fix-idé». Och denna »fixa idé» är icke lätt, att få bort ifrån det tänkande jaget. Sedlighetens idé var en fix idé i judendomen, i hedendomen, och likväl bevisade christendomen, att sedlighetens idé är och förblifver en idé, som icke kan realiseras. Ty då försoningen, eller rättfärdiggörelsen innebär endast »skuldfrihet», men icke »syndfrihet», så är det ju klart som dagen, att christendomen icke kan realisera sedlighetens idé. Afven om det tänkande jaget kunde slita sig löst ifrån sin syndasmittade hälft, skulle det ändå icke kunna realisera sedlighetens idé uti hela sveren af sin personlighet: om det går an, att i en handvändning göra sig af med den subjectiva viljan, ehuru denna sofism är rent af naturvidrig, stridande tvärt emot alla psychologiska bevis: så är likväl förståndet qvar, och detta kan icke det tänkande jaget umbära. Huru blifver nu sedlighetens idé realiserad i förståndet, när äfven der insmyga sig syndiga tankar? Skall man ock kunna rifva sönder förståndet i två delar, och kasta bort den delen, som innehåller de syndiga tankarne? Nej! platt intet. Förståndet låter icke slita sig i två delar; lika som man försökt, att slita sönder viljan, och likväl är viljan ännu i denna dag blott en vilja: men intrycken äro mångahanda.

1217. Se då min gunstiga herre, att sedlighetens idé icke låter realisera sig, hvarken genom viljans eller förståndets sönderdelning. Det är bäst att Ni ger er åt botten med er egenrättfärdighet: ty den tid är nu kommen, som siaren såg i Uppenbarelse boken 12: 9. 10. »Och den store draken, den gamle ormen, then ther heter djefvul och Satan, vart utkastad, then ther bedrager hela verlden, och han vart kastad på jorden, och hans englar vordo ock bortkastade med honom. Och jag hörde en stor röst, som sade i himmelen: Nu är vår Guds salighet och kraft och rike och magt hans Christs vorden, efter våra bröders åklagare är förkastad, then them åklagade för Gud natt och dag.» Det vill säga: Egenrättfärdigheten, som omskapar sig till en ljusens engel, anklagar den väckta själen både invärtes såsom en »fix idé», om helighet i viljan, som alldrig kan upnås, och utvärtes genom egenrättfärdighetens tjenare, som anklaga de christna för brist på helgelse. När denna Satan blir utkastad från det andeliga gebitet i det verldsliga, då först kan seger sången höras i ihimmelen: de benådade glädjas öfver de

väcktas befrielse från den anklagande egenrättfärdigheten, som hållit dem fångna i långan tid. Vik nu bort Satan, och res till helvetet du lede djefvul som anklagar de bedröfvade och ångerfulle ja till och med de benådade på jorden.

1218. Sedan vi fått bort egenrättfärdighetens fixa idé från det tänkande jaget, sedan vi kunnat bevisa, att menniskan med en engels vilja, och en djefvuls hjerta, omöjligen kan få samvets frid på annat sätt än genom rättfärdiggörelsen så kunna vi complettera den menskliga personlighetens idé med tillhjelp af psychologin. I det vi således lägga panpsychaeismen till subject för jaget, förstås det af sig sjelft, att denna panpsychaeism innefattar de båda lifven och det dubbla jaget, hvilket äfven fycice hänger ihop, sammanflyter genom det universella medvetandet, till en enda personlighet, hvilken i sig innefattar känsla, vilja och tanke. Och så vida dessa hufvudförmögenheter, hafva sin subjectiva grund i hjertat: (»Af hjertat utgå onda tankar») så hafva vi der den psychiska grunden till de två lifsformernas enhet i lifsprincipen. Om nu de båda lifvens verkan uppenbarar sig i det dubbla medvetandet, (det objectiva och subjectiva) såsom tvenne personligheter, med tvenne viljor, så äro dock det »odelbara förståndet» i nervlifvets sver, och det »odelbara hjertat» i organlifvets sver, den nödvändiga förenings-puncten, en enhetspunkt, som icke en gång det matemathiska förståndet kan sönderdela. Vore nemligen menniskan en dubbel person, som kan delas i två personer: så borde hon hafva icke allenast »två viljor», utan äfven »två förstånd». Hade hon två kroppar så borde hon också hafva två hufvuden, för att kunna utgöra två individer. Detta är ju åskådligt, att det icke kan motsägas.

1219. Menniskan är således en tänkande, kännande och viljande varelse, försedd med sjelfmedvetande, förnuft, samvete, minne, inbillnings kraft. Dessa själsförmögenheter äro icke sjelf gjorda, utan danade af Skaparen genom det formbildande organiska lifvet, som utvecklar sig utur den i materien nedlagda lifsprincipen. Och så vida de upräknade själsfömiögenheternas verkningar äro beroende af deras respectiva organer, så möter hon i sin verksamhet, 1:mo den »fysiska nödvändigheten», som tvingar henne, att hålla sig på jorden; 2:do den »metafysiska nödvändigheten» i nervlifvets sver, som tvingar henne att tänka efter bestämda tankelagar, hvilka hon ingalunda stiftat sjelf; 3:tio den »psychiska nödvändigheten» i organlifvets sver, som tvingar henne att känna, både ljuft och

ledt, både ondt och godt, både glädje och sorg, nöje och missnöje, salighet och osalighet; så är hon i fysiskt, metafysiskt, och psychiskt hänseende ingalunda så fri, som hon gerna kunde önska. Med dessa nödvändigheter, följer äfven den »moraliska och omoraliska nödvändigheten», som tvingar henne att känna ondt och godt i moraliskt hänseende, tvingar henne att begära det onda mer än det goda; tvingar henne att tänka mera ondt än godt: huru mycken frihet har hon då qvar?

1220. Det är ingenting annat än egoismen, som vill vara oberoende och fri; det är egoismen, som vill slita sig lös ifrån sin egen princip, ifrån sitt fäste: och ändå kan han icke vara utan fäste, utan grund: han måste haka sig fast i det närmaste fäste, han får tag uti: Och hvad var det för fäste? Jo materien var det första grundfäste, som egoismen fick tag uti, deraf upkom materialismen. Det andra grundfästet, som egoismen fick tag uti, var det oförstörbara själsväsendet, (ens simplex). Och för att vara rigtigt fri, lösryckte egoismen sitt väsende ifrån den bundna materien, ifrån hela organismen, och ifrån det organiska lifvet. Men folef han derföre friare? Nej; han måste dock vara bunden vid sitt eget väsende, och således vara och handla enligt sitt väsendes natur. Han slapp icke lös från metafysiken. Och emedan egoismen hatar allt tvång, äfven det »moraliska och religiösa tvånget», så slet han sig lös ifrån den moraliska nödvändigheten, och fastnade fast i egenrättfärdigheten. Der sitter han nu som flugan i gräddsnäckan. Men ändå påstår han, att anden är fri.

1221. Som vilja och förstånd äro mest utbildade hos filosofen, hvilken gör en slutsatts ifrån sin egen älskvärda person till gudomen: så hafva vi äfven uti theologin fått en förskräckligt stor filosof till Gud, vi hafva fått en känslolös Gud, som endast har vilja och förstånd. Filosofen måtte dock vara bra egenkär, efter som han inbillar sig vara »ett fullkomligt ideal af fullkomlig mensklighet». Och ifrån detta sjelfgjorda ideal gör han en djerf slutsatts till gudomen. Alla de egenskaper som filosofen har i smått, har Gud i stor skala, sjelfva egoismen icke undantagen. Filosofen är känslolös: hans Gud är också känslolös. Filosofen känner ingen moralisk nödvändighet: så också hans Gud. Filosofen har alla hjertats egenskaper i viljan: detsamma gäller också om hans Gud. Betrakte vi nu denna förskräckligt stora filosof, d.v.s. filosofens Gud, så våga vi knapt nalkas honom: så förskräcklig ser han ut. Först är han ett

metafysiskt väsende, och måste således handla enligt sitt väsendes natur. Det är icke den moraliska nödvändigheten, som hindrar honom att handla annorlunda än han handlar, utan det är den metafysiska nödvändigheten, hvaraf han är bunden. Detta kunde icke vara så afskräckande, om vi endast kände hans natur rätt. Men nu är filosofens Gud en känslolös Gud. Han kan icke röras af de botfärdigas sukkar och tårar. Kommer någon ångerfull och botfärdig syndare till honom, så kan han lätt blifva utkörd, såsom en svärmare.

1222. Då hjertats egenskaper äro subsumerade och subordinerade under viljan, så sväfvar viljan öfver alla sina motiver; det kommer endast an på viljan, om han vill förbarma. Här finnes intet nödvändigt motiv för viljan, hvarföre han skulle förbarma och frälsa. Om alla äro syndare, så kan han icke enligt rättvisans fordringar förbarma sig öfver någon annan, än den som genom den egna bättringen upnår dygdens höga ideal. Gud är helig och rättfärdig och rättvis: alla dessa motiver äro tillräckliga att böja viljan till dömande. Hvar finnas nu motiverna för viljans böjande till försköning? Då dessa motiver äro beroende af viljan, så sväfvar ju viljan öfver sina motiver å den ena sidan, medan rättvisans fordringar å andra sidan icke äro under utan öfver viljan, såsom grundade uti det oföränderliga gudomsväsendet. I sådant förhållande stå rättvisam och barmhärtighet till hvarandra i filosofens medvetande, att rättvisans oföränderliga lag är en fix idé som icke kan rubbas; men barmhärtigheten beror helt och hållet af viljan. »Gud kan icke förändra sin eviga rättvisa, men sin barmhärtighet kan han gifva och taga.» Här har man alltså satt den metafysiska nödvändigheten, och tagit bort den psychiska. Och hvarföre blef den metafysiska nödvändigheten orubblig i filosofens Gud?

1223. Emedan filosofen sjelf känner sig vara beroende af den metafysiska nödvändigheten, medan han såsom känslolös alldeles icke känner till den psychiska nödvändigheten. Hans fixerade rätts begrepp äro beroende af tankelagarne, men tankelagarne äro åter grundade i hans väsendes natur. Han måste i moralen lika som i allt annat tänka enligt sitt väsendes natur; och derföre är rättvisans begrepp hos honom en »fix idé»; men barmhärtigheten är vilkorlig. Rättvisan är en plikt, men barmhärtigheten är hos filosofen ingen plikt. Den högsta domaren på jorden har en oeftergifven skyldighet, att vara rättvis; men att benåda en brottsling, dertill har han ingen

moralisk förbindelse. Barmhärtigheten beror så ledes af hans vilja, men rättvisan beror icke af hans vilja, emedan den är en plikt. Egenrättfärdighetens kraf, concentreradt i en enda punkt, (det abstrakta medvetandet) uppenbarar sig der som en moralisk nödvändighet, hvilken alltid står öfver viljan såsom en högre magt, som icke beror af viljan. Det är alltså klart som dagen, att rättvisans lag är ovillkorlig, men barmhärtighetens lag är villkorlig: rättvisan är en plikt, men barmhärtigheten är ingen ovilkorlig skyldighet.

1224. Derföre går också rättvisan före och öfver nåden uti den verldsliga lagen. Domaren får icke vara barmhärtig; men rättvis måste han vara om han vill bibehålla sitt anseende såsom domare. Man gör icke så mycket afseende på domarens egen helighet och rättfärdighet; men på hans rättvisa har man stora anspråk. Man kommer här ihåg den beryktade Areopagens domare, som höllo sina sessioner i mörkret, för att icke störas i rättvisans skipande af några medlidsamma känslor, som kunde upväckas af åskådningen af de brottsligas jämmer. De sökte således med flit quäfva alla ädlare känslor i sitt bröst, emedan ambitionen ålade dem, att strängt följa rättvisan. Det var för dem en moralisk nödvändighet, att upprätthålla sitt anseende såsom domare. Detta kommer af den filosofiska ensidigheten, som uti nervlifvets sver, erkänner den metafysiska nödvändigheten, men vet icke af den psychiska nödvändigheten uti organlifvet.

1225. Betrakte vi den Högsta Domarens handlings sätt med menniskorna, så finna vi, att barmihärtigheten går före rättvisan uti hans förhållande till sina affälliga barn. Väl uppenbarade sig Guds stränga rättfärdighet uti hans förhållande till Israels barn; uti Moses tid ville han utrota det vrånga slägtet, och i sanning, om Gud hade varit en jordisk regent, en sträng men rättvis konung, hade han vist icke låtit beveka sig af Moses förbön, att skona folket. Ty rättvisans kraf var här påtagligt, en helig plikt, att utrota kättarena, och affällingarne ifrån den rena läran. Men barmhärtigheten gick äfven här före och öfver rättvisan. Hvad skulle ock Gud hafva för en plikt att skona det vrångvisa och ogudaktiga slägtet, som längesedan förvärkat sitt lif? Monne derföre, att Han behöfver dem, för vinnande af sina ändamål med skapelsen? Men nästan alla filosofer påstå allmänt, att Gud icke behöfver menniskoslägtet, emedan Han har allt nog i sig sjelfvom. Hvad skulle det då vara för en moralisk nödvändighet, som ålägger honom

att skona menniskoslägtet? Hvad säger filosofen? Är Gud pliktig, att skona menniskoslägtet? Är den Högste Domaren pliktig, att vara barmhärtig emot missdådaren, som förvärkat lifvet? Nej vist icke.

1226. Hvarföre låter han då nåden gå för rätten i sin styrelse? Derföre att uti hans personlighet finnes en moralisk nödvändighet, som har sin grund i den psychiska nödvändigheten. Medan filosofens moraliska nödvändighet har sin grund i den metafysiska nödvändigheten. Gud är så nådig och barmhärtig derföre, att han har ett »modershjerta», men detta hjerta har icke filosofen. Detta modershjerta, som i sig innefattar hela kärlekens djup, är också en moralisk nödvändighet, som står vida högre öfver viljan än den moraliska nödvändighet, som sitter i filosofens förnuft. Men just detta modershjerta har filosofen beröfvat sin Gud, emedan filosofen sjelf är en känslolös varelse, en jernstör, som icke känner annat än hettan i den brinnande ugnen. Han känner den moraliska nödvändigheten i förnuftet, men den moraliska nödvändigheten i hjertat känner han icke. Tänkare! Filosof! Du är icke fri, så länge som du är bunden af den metafysiska nödvändigheten. Du måste vara och tänka enligt ditt väsendes natur. Men rif lös dig ifrån metafysikens band, om du kan, blif en »idealistisk personlighet, uti hvilken jaget är högsta magten och oberoende af alla fysiska, metafysiska, psychiska och moraliska nödvändigheter.

1227. Men som den ideella personligheten uppenbarar sig uti vårt medvetande endast som en »hypermetafysisk» möjlighet uti de abstracta idéerna, hvilka icke hafva någon lång varaktighet, hvarken i filosofin, eller theologin, hvarest dessa abstracta idéer förekomma som flyktiga meteorer i den hypermetafysiska verlden, så vågar icke ens filosofen göra sig till en idealistisk person, eller till en idea realis, för hvilken alla möjligheter vore verkliga, och alla omöjligheter möjliga. För oss är det nu omöjligt att tänka, att Gud skulle kunna göra godt till ondt, eller rätt till orätt, ty då skulle också sjelfva djefvulen vara Gud, emedan djefvulen ofta gör rätt till orätt och godt till ondt, till exempel i religionsförföljelserna. Vår tanke kan icke höja sig utöfver psychologin och metafysiken. Vi skulle således icke kunna tänka, att Gud skulle kunna omskapa djefvulens väsende, och på den metafysiska vägen göra honom till en engel; det ser nog omöjligt ut, att Gud skulle kunna omvända djefvulens vilja, hvilket dock är möjligt med menniskan på den psychiska

vägen. Alla dessa omöjligheter göra det sannolikt, att Gud icke är blott och bart en idealistisk personlighet, ehuru en sådan person icke är alldeles otänkbar.

1228. Likalitet kunna vi förena oss med materialisterna eller de gröfre pantheisterna, som påstå, att Gud i sin början är en idélös och viljelös naturkraft, hvilken endast genom menniskan kan komma till medvetande. Vi frukta att egoismen här strandar emot den hårda logiska nödvändigheten. Väl har den gamle ormen gjort många krumbugter, för att inbilla verlden, att han är den rätta Guden, men på pantheismens område torde han näppeligen lyckas att göra sig själf till en Gud. Väl är det sant, att menniskans början är en blind naturkraft, lifsprincipen, som utvecklar sig småningom till sjelfmedvetande, men menniskan är icke förutsättnings lös; hon har en början, och måste alltid erkänna en högre magt öfver sig: hon har icke gjort sig sjelf. Om också lifsprincipen sjelf vore en idé, såsom Heinroth menar, så vore äfven denna idé, icke förutsättningslös, alldenstund det är lika omöjligt att bevisa, att en idé kan upkomma af sig sjelf, som det är omöjligt att bevisa, att ett väsende kan upkomma af sig sjelft. Så länge vi äro tvungne af den metafysiska och logiska nödvändigheten att hålla oss innom skrankorna af det ändliga, så kunna vi icke bevisa, att substantia existit ante existentiam suam, ej heller kunna vi bevisa, att existentia existit ante substantiam suam. Ej heller kunna vi bevisa, att existentia est idem quae substantia.

1229. Vi hafva visserligen anmärkt, att dessa metafysiska bestämningar, äro mera fysiska än metafysiska, sedan vi fått tag i lifsprincipen, som är ett »existentia sine essentia et sine substantia.» Men om lifs principen vore en idé, då skulle icke allenast kråkan vara en person, utan äfven larven och grässtrået på marken, skulle vara en person. Men så långt i personificering lärer icke materialisten och pantheisten kunna följa med. Vi måste således hålla oss innom det för menniskan tänkbara: idén och lifs principen äro icke identiska: Jaget är icke subject, utan praedikat. Jaget har en grund för sitt varande, och denna grund är icke jag. »Existentia non est substantia». Då lifvet i menniskan är samtidigt med kroppen, så kunde vi väl efter vanliga tankelagar göra den slutsatts: att lifvet och substansen i Gud äro samtidiga. Men om denna första idéns tillkomst kunna vi icke göra oss det ringaste begrepp. Vi kunna icke säga att idea realis, var före idea substantialis, i synnerhet som idea substantialis är för oss otänkbar. Idea vitalis är mera

möjlig, så vida idén icke kan vara utan lif: men äfven här möter oss den motsägelse, som ligger i naturen: att lif och idé icke äro växelbegrepp: de kunna icke contraponeras.

1230. Å andra sidan kunna icke »idea realis» och idea realisata» contraponeras. Den abstracta idén är visserligen en idea realis, så vida den icke är blott möjlig, utan verklig; men den är icke realiserad, förrän den blir realiserad. Vi kunna icke tänka annat, än att skapelsen, naturen är en realiserad idé. Men detta förhållande bevisar endast, att idén var före materien. Ja till och med före allt det, som kan kallas för en realiserad idé; men just deruti ligger nu den logiska knuten, att då enligt all mensklig erfarenhet, idén sjelf icke är absolut förutsättningslös, i det jaget, såsom blott och bart idé icke är tänkbart, icke ens i den högsta personligheten, hvad var då grunden till det jag, som enligt hvad ofvanföre visat är, icke kan vara en persona idealis blott, som är obestämbar, och utan karaktär, utan måste vara en persona realis, som har karaktär, handlar efter bestämda grundsattser, och kan icke göra eller handla tvärt emot sin egen natur. Denna gåta må Gud sjelf allena lösa.

§.1230. Uppå den låga ståndpunkt hvarest vi nu stå kunna vi föreställa oss, att Guds idé om skapelsen var evig, och att denna idé blef realiserad i tiden. Men å andra sidan måste vi äfven föreställa oss, att Guds idé om skapelsen är af evighet realiserad i Guds medvetande; men då Martensen påstår i sin dogmatik, att Gud underkastar sig historiens vilkor, att han således nedlåter sig till våra barnsliga föreställningar om tid och rum; så upkommer en annan fråga, om Gud uti historien handlar godtyckligt, eller om han handlar enligt sitt väsendes natur, så att han icke kan handla annorlunda? Vårt inskränkta förstånd kan icke begripa hvarföre Gud icke kunde förekomma syndafallet. Hade Han af evighet beslutat att menniskan skulle falla, eller hade Han endast förutsett fallet, såsom någonting, som Han icke kunde förekomma. I förra fallet skulle Gud vara en »prima causa» till det onda. Och i sednare fallet skulle han icke vara allsmägtig, alldenstund han icke kunde förekomma fallet. Om det är sannt att Gud »bestämt menniskans vilja, såsom den sig sjelf bestämmande» (Martens.) så upkommer den frågan: hvarföre skulle Han göra menniskan sådan? att hon sjelf skulle bestämma sitt öde. Detta allt är nu för vårt förnuft obegripligt. Men om det låter säga sig, att menniskan sjelf är skulden till sin olycka, då hon ännu egde sin frihet, så följer icke deraf, att

hon såsom ofri sjelf bestämmer sitt öde, sedan hon förlorat »liberum arbitrium». Hon måste nu vara en syndens träl till dess Sonen gör henne fri. Det är icke Gud, som nu bestämmer historiens gång, utan det är djefvulen som nu regerar verlden. Och då Gud af för oss obegripliga orsaker, icke hindrade syndafallet, så hindrar han icke heller djefvulen, att regera verlden; och likasom Gud af evighet förutsåg syndafallet, så har han äfven förutsett, att Christus skulle dödas, att Judas skulle blifva förrädaren. Men detta allt har skett emot Guds vilja, och orsaken hvarföre Gud icke hindrat denna verldens furste med våld, måste vara grundad, uti en moralisk nödvändighet inom Guds egen personlighet. Gud måste vara och handla enligt sitt väsendes natur. Och lika så måste djefvulen handla enligt sitt väsendes natur. Och samma metafysiska satts gäller äfven om menniskan; men just detta kan Martensen och andra rationalister omöjligt medgifva; emedan friheten derigenom går under. Menniskan har sin frihet quar endast i nervlifvets sver, icke i organlifvets sver. Men menniskans natur, kan undergå en förändring genom försoningen. Och denna förändring beror alldeles icke af hennes vilja. Genom den metafysiska och deraf beroende moraliska nödvändigheten i Guds personlighet förfaller frågan om den supralapsariska och infralapsariska tvisten alldeles; och frågan om Gud underkastar sig historiens vilkor förfaller derjämte, ty då Gud sjelf måste vara och handla enligt sitt väsendes natur, så förfaller all godtycklig villkorlighet, både i historien och andeverlden. Djefvulen kan icke handla annorlunda än han handlar i verlden. Gud kan icke med våld vrida nacken av det odjuret.

1231. För oss syndare ar det tillräckligt, att veta att vi hafva en nådig och barmhärtig Gud. Men då apostelen säger: ”de akta icke hafva Gud i känslan” så är det icke allenast nödvändigt att veta, utan det är äfven nödvändigt att känna, Guds nåd. Just detta: hafva Gud i känslan, är någonting mera än blotta vetandet. De christas Gud är ingalunda en förskräckligt stor filosof, som icke har några känslor. Hos den stora filosofen, kan endast rättvisan göra sig gällande. Då han icke har ett modershjerta, så känner han icke modershjertats ömhet. Han känner icke den moraliska nödvändighet, som modershjertat bär innom sig. Han känner endast den moraliska nödvändighet, som sitter i förnuftet. Denna moraliska nödvändighet har uppenbarat sig som en fix idé i lagstiftningen, ehuru den ena moralisten criticerar den andra, så att begreppet om rätt och orätt, icke är i allo fixeradt.

1232. Men den moraliska nödvändighet, som uppenbarar sig i förnuftet under namn af rätt, rättvisa, är uppenbarligen skild från den moraliska nödvändighet, som finns i det öma modershjertat. Det finns en annan lag än rättvisans lag i förnuftet. Om filosofens Gud är en rättfärdig och rättvis Gud, så är han dock icke den sanna nådens, kärlekens och barmhärtighetens Gud, emedan det icke blifvit en plikt, en moralisk nödvändighet att benåda brottslingar. Under det vi således erkänna den moraliska nödvändigheten i förnuftet som har sin grund i den metafysiska och logiska nödvändighet, som ligger i hjertat, hvilken nödvändighet har sin grund i den psychiska nödvändigheten, det vill säga: om vi tillämpa dessa nödvändigheter på Gudomen, så hafva vi uti Honom icke allenast en ”metafysisk” person”, hvars jag måste handla enligt sitt väsendes natur, rättvist, consequent och enligt sin karaktär.

1233. Utan Gud är äfven en ”psychisk person” hvars jag måste handla enligt sitt väsendes natur, rättvist, consequent i öfverensstämmelse med sin moraliska karaktär. Men här möter oss just den frågan: hvad är det för en magt i menniskan, som bestämmer hennes moraliska karaktär? Filosofen säger: ”viljan”. Men kan han nu mera bevisa, att viljan ar högsta magten i personlighetens sver? Är icke jaget högre än viljan uti den idealistiska personlighetens sver? Der jaget herrskar öfver viljan, öfver förståndet, der bestämmer jaget sin egen karaktär. Och detta ar egoismens verkliga mening, att han bestämmer sin egen karaktär. Men uti en personlighet, der jaget icke har högsta magten, der måste det vara den högre magten, som bestämmer karaktären, så i fysiskt, psychiskt, metafysiskt och moraliskt hänseende. Det är icke jaget, som bestämmer menniskans fysiska karaktär, (individualiteten). Det är icke jaget, som bestämmer den metafysiska karaktären: tanke lagarne äro bestämda af en högre magt, lika så själs förmögenheterna och deras inbördes förhållanden. Allt detta måste ju erkännas af filosofen. Likasa är det en annan magt, än jaget, som bestämmer den psychiska karaktaren. (Drifterna, instincterna, känslorna, temperamentet.) Och då det i föregående afdelningar är fycice, psychice och logice bevist, att äfven den subjectiva viljan hör till personligheten, så måste jagets eller jagviljans karaktär, i nervlifvets sver bestå jämte jagviljans karaktär, i organlifvets sver och då jagviljans karaktär i nervlifvets sver är god, enligt Martensen, men jagviljans karaktär i

organlifvets sver är ond, så måste karaktärerna här quittera h varandra: det vill säga: menniskan är både ond och god: och hennes moraliska karaktär blir lika med noll. Men dermed är egenrättfärdigheten icke alldeles belåten; han vill åtminstone hafva ett litet plus i räkningen.

1234. Ty om Gud icke kan fordra af den, som ingenting är skyldig, så har den skuldfria egenrättfärdigheten ingenting att fordra af Gud: utan det är betalt som quitteras, och dermed är egenrättfärdigheten quitt allt bråk och räkenskaps föring med Gud. Men är han då lycklig när han ingenting ihar att fordra och ingenting är skyldig? Jo! han är åtminstone oberoende och fri: för alla efterräkningar. Ja se der ha vi egoismen, han är oberoende: han är fri: han behöfver icke krusa för en högre magt. Om nu detta vore menniskans verkliga förhållande till Gud: så vore hennes ställning icke alldeles förtviflad. Hon kunde då göra sig till godo, allt hvad egoismen förmår. Men nu är icke egenrättfärdigheten alldeles nöjd med denna ställning. Han menar sig hafva hela hopen att fordra af vår Herre. Han påstår, att han är »positive god.» (Petrelli) Och om icke Martensen just påstår det samma i sin christeliga dogmatik, så följer dock samma positiva godhet af hans system i moralen, hvarest egenviljan uteslutes ifrån personligheten, och endast den »goda viljan» står quar, som jagvilja. En sådan person, som har en god vilja, kan icke allenast icke dömas, utan måste äfven hafva någon belöning att vänta, »ty dygden belönar sig sjelf och varder ytterligare belönad». Men huru snopen och flat måste icke egenrättfärdigheten blifva. När han får höra, att menniskan är »positive ond.» Och detta till följde deraf, att hennes onda egenvilja är hennes egen väsendtliga vilja, och att hon icke har någon god vilja, att berömma sig af, åtminstone icke någon sådan vilja, som jaget fabricerat eller gjort god. Detta är klart deraf, att jaget eller egoismen i menniskan, är bunden af de ofvannämnda nödvändigheterna, att egoismen icke är sjelf ständig åtminstone i menniskan, men inbillar sig vara fri uti den abstracta idén, likasom vore han en ideel personlighet, men kan icke vara utan metafysisk nödvändighet, eller utan väsende och substans. Ja han kan icke vara utan substans, och just deruti ligger förbannelsen.

1235. Ni kan ju lätteligen begripa min Herre, att den, som är fast i substansen, han är icke fri; han måste handla enligt sitt väsendes natur. Detta väsende innehåller grunden till alla nödvändigheter.

Hafva vi alltså en substantiel personlighet, så måste vi också underkasta oss alla substansens vilkor för varandet. Existentia måste vara beroende af essentia och substantia, icke tvärt om. Ty menniskans person eller jag liknar djuret i snäckan, som måste bära sitt hus med sig, emedan det icke kan vara detta fäste förutan: går snäckskalet förloradt, så är också djuret förloradt. Alltså är det också med jaget, när det icke kan vara sitt väsende förutan. Kanske var det också bäst för egoismen i menniskan, att han fick ett sådant väsende, som hindrar honom i hans flyckt. Måhända måste egoismen genom det metafysiska väsendet substansen slutligen blifva »fången i syndens lag.» Så att han måste erkänna att han är »postive ond» och såsom sådan behöfver han en Frälsare.

1236. Vår bevisning går derpå ut, att menniskan genom den psychiska nödvändigheten är underkastad den moraliska nödvändigheten, lika som ock den omoraliska nödvändigheten följer med henne, och emedan den omoraliska nödvändigheten uti hennes naturliga tillstånd är den rådande, just derföre är hon positive ond. Egoismen är Guds fiende, emedan Gud är egoismens motsatts och negation. Gud är beroende af den moraliska nödvändigheten, och denna moraliska nödvändighet tvingar honom att vara barmhärtig; filosofen är lika som kejsaren af Ryssland, tvungen af den moraliska nödvändigheten att vara sträng och rättvis; det är för honom en plikt, att vara rättvis, men det är ingen plikt att vara barmhärtig, emedan filosofens moraliska nödvändighet sitter i förnuftet, såsom en fix idé, men moders hjertats ömhet känner han icke.

1238. [§ nr 1237 uteblivet av L. ?] Skulle vi alltså föreställa oss det bästa ideal af fullkomlig mensklighet, så skulle ingalunda den känslolösa filosofen motsvara detta ideal. Häldre skulle en öm och christelig moder motsvara vårt ideal; ty i hennes person äro rättvisans lag i förnuftet och kärlekens lag i hjertat uti ett sådant förhållande till hvarandra, att nåden går för rätten: för henne är det en plikt att straffa de olydiga och odygdiga barnen, men det är en ännu större plikt, att uppoffra sig för de olyckliga. Denna moraliska nödvändighet ligger djupt inplantad i hela den lefvande naturen. Se på käderhönan, när hon nyss utkläckt sina ungar; huru stark är icke moders kärleken hos henne! Man får draga henne från halsen innan man får bort henne från de ägg, uti hvilka ungarne pipa. Så stark är då moders känslan hos henne, att den uphäfver kärleken till lifvet. »Hon går till döden, för att frälsa sina barn.»

Dertill kan ingen moralisk nödvändighet i förnuftet tvinga någon, han må vara så stor moralist, som ihäldst. Men den moraliska nödvändigheten i hjertat, den kan tvinga viljan och förståndet: den kan tvinga själfva egoismen, att förneka sig sjelf.

1239. Denna egoismens negation måste vara ett grunddrag i den sig sjelf uppoffrande personlighetens karaktär, och Skaparen, som har gifvit den lefvande varelsen en sådan moralisk nödvändighet, kan sjelf icke sakna urbilden, efter hvilken den moraliska nödvändigheten är danad i den lefvande varelsen. Vi äro berättigade att göra denna slutsatts, af hela den lefvande naturens vittnes börd, att Skaparen icke saknar »föräldrahjertats ömhet». Men just denna ömhet saknar filosofen, emedan han icke har ett modershjerta, och just derföre är han ett dåligt ideal af fullkomlig mensklighet. Han saknar just de ädlaste dragen i den menskliga karaktären, nemligen sjelfuppoffringen, som är egoismens negation.

1240. Rättvisan i förnuftet, kan icke ersätta modershjertats ömhet. Ty rättvisan är väl en plikt, hvartill menniskan känner sig vara förbunden. Men viljan är icke bunden af denna moraliska nödvändighet, ty menniskan kan vara orättvis. Ja men, säger filosofen, han kan ock vara hård och obarmhärtig, och derföre är viljan fri, det finns ingen moralisk nödvändighet, som kan tvinga henne. Rätt så min herre, men detta är också ett bevis på viljans ofrihet, ty just då är viljan tvungen af den omoraliska nödvändigheten, att icke lyda hvarken förnuftets eller samvetets röst. Just då är den infernaliska passionen som starkast, när viljan eller jaget är fånget i syndens lag. Men just denna christeliga erfarenhet »och grep mig fången i syndens lag», kan filosofen icke begripa: han kan icke begripa, att sjelfva jagviljan är fången i syndens lag, emedan egenrättfärdigheten det enda goda som menniskan kan göra sjelf, har genom förståndets operationer blifvit en fix idé, och uppenbarar sig i förnuftet såsom det verkliga goda, som bör efter sträfvas af viljan. Men just denna egenrättfärdighet, är den största synd emot Försonaren, emedan den är grunden till otron.

1241. Att filosofen tillegnar sig egenrättfärdigheten, såsom sitt eget verk, är i logiskt hänseende ganska riktigt, ty det är jaget, som har tillverkat denna rättfärdighet, genom viljan och förståndet. Jaget har nemligen fått en dunkel idé, om en »justitia originalis», som

visar, huru menniskan bör vara. Och denna idé försöker filosofen att realisera, derigenom att han med förståndet tänker öfver denna idé, hvarigenom begreppen rätt, rättvisa, blifva fixerade, såsom rätts begrepp, eller allmänna grundsatsser i moralen och naturrätten. Och som menniskan alltid tycker om sitt eget verk, så upväcker egenkärleken och egenrättfärdigheten ett begär i viljan, att eftersträfva detta ideal af dygd; men som sjelfva filosofen känner, att han icke i allo kan upnå detta fullkomlig hetens ideal: så ger han realiserandet af denna idé på en båt, och säger: »ingenting är godt utom den goda viljan» (Martensen). Likasom viljan allena utgjorde hela personligheten. Hvårföre sade han icke: ingenting är godt utom jaget?

1242. Men denna psychologiska satts har befunnits vara alldeles falsk, sedan vi på flere ställen i denna afhandling visat, att viljan är bunden af fysiska, psychiska och metafysiska, logiska och moraliska nödvändigheter. Och filosofen har sjelf bidragit till viljans ofrihet, derigenom att han hakat sig fast uti den metafysiska nödvändigheten; han kan således icke vara en persona idealis, utan måste vara en persona substantialis hvarom ofvanföre är tillräckligt taladt. Om skilnaden emellan persona idealis, realis och substantialis är ofvanföre tillräckligt taladt.

1243. Då vi nämde ofvanföre, att barnet icke anses vara en person, innan alla dess anlag blifvit utvecklade, så följer deraf, att icke allenast de fysiska och metafysiska, utan äfven de psychiska och moraliska anlagen böra utvecklas, innan personlighetens karaktär kan sägas vara fullkomligen utbildad. Personlighetens idé är icke realiserad dermed, att menniskan har kommit till förnuftets rätta bruk: ty förnuftet är icke den högsta magten i personlighetens sver. Med den såkallade »moraliska viljan som är nedlagd i förnuftet», anser filosofen personlighetens karaktär vara afslutad. Men vi hafva på flere ställen visat, att »passionerna bestämma menniskans moraliska karaktär», hvadan ock den moraliska viljan i förnuftet, icke kan bestämma menniskans moraliska karaktär, emedan denna vilja är väl positive, dock icke absolut fri, endast i nervlifvets sver, men icke i organlifvets sver. Derföre säge vi med rätta, att en menniska med godt hufvud, och elakt hjerta är en mycket tvetydig person, och hvad den sattsen vidkommer, att Gud ser på den goda viljan, så hafva vi förut visat, att Gud ser till hjertat, icke till viljan.

1244. Det följer af »panpsychaeismus» att menniskans moraliska karaktär icke beror af menniskans egen vilja, utan af den högre magt, som herrskar i panpsychaeismen: det vill säga passionerna herrska i organlifvets sver, och omfatta äfven nervlifvet, de besmitta äfven förnufts själen, såsom förut bevisat är. Filosofen kan också alldrig bevisa »panpneumatismus», ty han måste erkänna, att (förnufts) »själens verkningar falla blott innom en viss sver.» * [*Petrelli: a.a. § 87 I s. 47.] (Petrelli). Med panpneumatismus menas förnufts själens eller nervlifvets omfång och verkan öfver allt i hela menniskan, eller förnufts själens allestädes närvarelse i hela organismen; men med »pan-psychaeismus», menas organlifvets allestädes närvarelse i hela organismen. Den kraft, som verkar öfver allt i hela sveren af menniskans personlighet, måste vara öfver den kraft som verkar innom en viss sver, d.v.s. jag viljan kan icke bestämma hjertats rörelser. Men hjertats känslor måste jaget emottaga såsom en verkan af en högre magt. * [* <fotnot börjar> Anm. En kort men belysande sammanfattning av tankegången i det föregående finna vi på ett ställe i den tidigare »upplagan», där det heter: II 1735. Summan af våra undersökningar hafva uti föregående delar af denna af handling blifvit framställda. Vi hafva icke genom speculation, utan genom reflecterande af egna och andras känslor kommit till följande resultat: Hjertat är i fysiskt, psykiskt och moraliskt hänseende, den herrskande principen, den magtegande själsförmögenheten, den positive fria och sjelfständiga kraften, som beherrskar i fysiskt afseende hela organismen, i metafysiskt hänseende hela själen. II 1736. I moraliskt hänseende är hjertat den källa, hvarifrån både ondt och godt upväller, och sprider sig till de öfriga själsförmögenheterna. Om hjertat är ondt, så är hela menniskan ond, om också viljan vore så god, som en engels vilja. Den goda viljan kan således icke bestämma menniskans moraliska karaktär, eller göra menniskan rättfärdig inför Gud. <fotnot slut>]

1245. Men likasom quinnohataren icke känner kärlekens magt: så känner icke heller den barnlöse fosterkärlekens magt: han känner icke »föräldra hjertats djup», och just deruti består förbannelsen, att den känslolöse filosofen icke har den minsta aning om »det öma modevshjertat», derföre kan han icke heller föreställa sig, att Gud är en sådan person, som icke allenast har vilja och förstånd, utan äfven ett modershjerta, hvarest nåden går före rätten. Uti

filosofens förnuft går alltid rätten framför nåden: derföre kan han också vara hård och obarmhärtig emot sina egna barn, om de också visade ånger öfver sina felsteg. David hade ett ömt hjerta, och derföre var han färdig att dö i den ogudaktige sonens ställe, men andra konungar hafva med kallt hjerta dömt sina barn till döden för vida mindre brott, än det Absalom ärnade begå, till ex. Herodes den store, Philip II. i Spanien m. fl.

1246. Vore Gud en sådan konung, som jordens tyranner, ack! huru olycksalig vore icke då menniskan. Det vore då ingen nåd att vänta för majestäts brott. Men Gud ske lof! Gud är icke blott en rättvis konung, utan Han är en mild, barmhärtig och nådig konung. Uti Guds allmänna styrelse med det affallna slägtet, har alltid nåden gått före rätten, dock heter det med rätta, att Gud låter icke gäcka sig. Men Gud är icke en sådan filosof, som »sätter sig öfver all smädelse och allt beröm»: föräldrahjertat kan såras, men det kan också försonas. Härpå beror nu läran om försoningen hvilken vi upskjutit i det längsta, i det hopp, att sjelfva saken skulle blifva klarare, »sed fugit, fugit irreparabile tempus». Vi måste säga med apostelen: »icke, att jag det allaredan fattat hafver, men jag far fast derefter, att jag det begripa må». Ända ifrån den 10:de januari 1844, till den 7:de augusti 1855, har förf. under en förfärlig kamp och strid, med djefvulen, verlden och köttet, grubblat på denna stora hemlighet, »den ock englomen lyster se», för att om möjligt vore, få en klarare insigt i denna stora sanning, »sed fugit fugit irreparabile tempus»: i dag den 7:de augusti 1855, måste jag gripa verket an, på mitt 56 år.

G.G.G. Försoning.

1247. Det finns intet folkslag i verlden, som icke har haft en mer och mindre dunkel aning om försoning med Gud; men på hvad sätt gudomen skulle försonas, derom har man icke varit ense. En del af de hedniska nationerna försökte att blidka den vredgade guden med gåfvor och skänker. Andra föreställde sig, att Gud fordrade blodiga offer. I förra fallet förestälde man sig Gud, såsom en egennyttig tyrann, som lät blidka sig med gåfvor och skänker. I sednare fallet föreställde man sig Gud som en blodtörstig tyrann, som icke blidkas med annat än blod. Men den som känner behof af

försoning, har utan tvifvel mer eller mindre klart medvetande af sin brottslighet.

Anmärkning vid §. 1247. Alla fritänkare neka försoningens nödvändighet emedan de »neka både skapelsen och fallet» såsom Martensen i sin dogmatik anmärker om de slags fritänkare, som vilja göra upenbarelsen till en myth. * [* Martensen: a.a. § 128 anm.] De mena, att menniskan kan upfylla sin bestämmelse »utan att känna försonings verket». Den enfaldige har i alla tider haft en mer och mindre dunkel aning om behofvet af försoningen, emedan den enfaldige har en mer och mindre »dunkel aning» om sin brottslighet. Men fritänkaren saknar känslan af sin brottslighet, och derföre kan han icke känna något behof af försoning. Han behöfver icke frambära något försonings offer, för att blidka den förtörnade Guden. Martensen försöker i sin dogmatik (§. 128) bevisa grundlösheten; af dé nyaste fritänkarenas påstående »att försoningen mellan idé och verklighet blott kan tillvägabringas i tanken och föreställningen, men icke i verkligheten sjelf». Men detta påstående grundar sig på en oförlåtlig okunnighet i psychologin. Vi hafva på flera ställen bevisat, att »idén och lifsprincipen icke äro identiska»; att »idén icke är absolut förutsättningslös», d.v.s. »idén beror af lifsprincipen», och de krafter (passioner) som verka i det organiska lifvet. Alla idéer äro således »verkliga» i metafysisk mening, och någon försoning mellan »idé» och »verklighet» behöver icke tillvägabringas, emedan verkligheten, d.v.s. grunden för idén, är de facto gifven i det organiska lifvet. Då fritänkaren beherrskas af egoistiska passioner, så måste han hafva egoistiska idéer, som endast äro en product af hans egoistiska passioner: och följakteligen behöfver icke idén försonas med verkligheten uti fritänkarens personlighet, emedan hans egoistiska d.v.s. djefvulska passion, hans idé är i metafysisk mening »verklig» och behöfver icke förverkligas, (realiseras.) hvarken i tanken eller annorstädes.

Fritänkaren kan icke hafva någon idé om försoning med sitt lifs Uphof, emedan han icke har någon känsla eller medvetande af sin brottslighet. Men stundom händer att fritänkaren känner behof af försoning med sig sjelf, då han brutit emot egenrättfärdigheten som fordrar en viss grad af samvetsgrannhet i lefvernet och aktningen för sin egen älskvärda person, i sådant fall föresätter han sig, att händanefter vandra på dygdens väg, och dermed är han försonad med sig sjelf. Men sker nu denna försoning endast i

tanken eller föreställningen och icke i verkligheten, d.v.s. »vandrar han icke på dygdens väg», då kan man vist säga om honom, att idén om försoningen icke blifvit realiserad; »försoningen mellan idén och verkligheten har blifvit tillväga bragt endast i tanken och föreställningen, men icke i verkligheten sjelf» d.v.s. fritänkaren är en skrymtare, alldenstund ingen försoning skett i verkligheten, utan endast i tanken, i föreställningen, i inbillningen! Men detta hindrar ju icke försoningens verklighet, om endast idén, som är verklig, (»realis») realiseras genom beslutets verkställande, att vandra på dygdens väg. Och då kan han säga, lika som presten, som stöp i fyllan: »Jag skall visa Gud midt för näsan, att jag kan stå burken och lefva dygdigt.» Om någon annan försoning kan fritänkaren icke hafva någon idé, då han icke har någon känsla eller något medvetande af sin syndaskuld.

1248. Men minsta behof af försoning har man funnit hos de lärde, hvilket låter ganska naturligt förklara sig. Försoningen är nemligen ett hjertats behof. Den angår icke hvarken förståndet, förnuftet eller viljan. Men ju mera filosofen uppöfvar förståndets och förnuftets organer, desto känslolösare blir han. Filosofens hjerta är en iskällare, dit ingen stråle af nådens ljus kan intränga. Hans hjerta är tillslutet för alla ädlare känslor. Han är således de facto utesluten från uppenbarelsens högsta idé —försoningen; dels tror han sig hafva upnått dygdens höga ideal, eller sedlighetens idé, genom den »fria och goda viljan»; dels är han för stolt, att låta förödmjuka sig under en högre magt, ty denna högre magt vill han vara sjelf; dels ock förkastar han alla »prestlögner», som äro hämtade från uppenbarelsen. Och detta är orsaken, hvarföre alla filosofer, med ganska få undantag, antingen rent af förneka försoningens nödvändighet eller också misstyda den.

1249. Antingen måste dessa högvisa gubbar vara de dygdigaste menniskor på jorden, så att de ingen försoning behöfva, eller också måste de vara i sin högvishet mest att beklaga, emedan de utesluta sig sjelfva ifrån himmelriket. Den enfaldige söker åtminstone, att blifva försonad med Gud, när han känner att det lider till äfsingen på lifs tråden. Men den högvise och dygdige filosofen är så styf i ryggen, att han alldrig täcks bedja Gud om förlåtelse, och tigga nåd. Nej; alldrig! Gå hur det vill, men jaget, (egoismen) skall lefva: Han gör det rätta för det rättas skull, utan afseende på någon belöning af hvad beskaffenhet som häldst (A. A.) * [*A. A.: a.a. s.

9.]. Här ser man fariseismen, och stoicismen, concentrerad i en enda punkt. Lärjungarne och quinnorna gråta och jämra sig, men fariséerna hysa ett dödligt hat till den store »läsar predikanten». Den tidens dygdemönster Joseph och Nikodemus lägga hans lekamen i den döda trons graf, derföre heter det, att »Gud har fördolt detta för de visa och förnumstiga, och uppenbarat det för de fåkunniga».

1250. Försonings läran har, förnämligast efter Luthers död, blifvit så bort blandad och tilltygad af theologerna, att rationalisterna fått anledning, att förklara alltsammans för en accomodation af judiska offer läran. En del af kyrkofäderna föreställde sig, att djefvulen blef lurad af Gud, genom Guds Sons död. När menniskan icke kunde försvara sin frihet, så blef han såld under synden; han blef syndens träl: han kom genom synden i dödens och, djefvulens våld, ungefärligen, som en krigsfånge blir såld till träl. Gud ville nu lösa dessa fångar, men djefvulen gaf icke efter sin förmenta rätt, förr än Gud gaf sin egen Son i dödens och djefvulens våld, såsom gisslan eller lösen för fångarna, ungefärligen, som en konung gifver sin Son till gisslan åt segervinnaren, för att få igen fångarna. När djefvulen fick en så dyrbar pant eller lösen för fångarna, gaf han efter sin förmenta rätt.

1251. Men nu kunde icke djefvulen behålla Guds Son i helvetet. Han måste släppa opp honom innom tre dygn. Men under denna tid, hade redan Gamla Testamentets trogna, blifvit försatta i frihet, och förflyttade ifrån Hades till paradiset. (Jämför Nikodemi evangelium, som tros vara ett diktadt verk från tredje seklet.). Enligt Nikodemi evangelium, funnos endast tre menniskor i himmelriket vid Frälsarens död, nemligen Enoch, Elias och den botfärdige röfvaren. Men när Frälsaren kom till Hades, blefvo Gamla Testamentets trogna försatte i frihet, såsom återlöste och friköpte. Således skulle djefvulen hafva blifvit lurad, emedan han icke kunde förutse, att Guds Sons vistande i helvetet, skulle blifva för honom sjelf en odräglig plåga.

1252. Mera allmänt har Anselmii och Grotii försonings teori, blifvit antagen af theologerna. Man har der betraktat återlösningen såsom en juridisk akt, som kan förklaras på följande sätt. Gud betraktas som en konung, som har stiftat en lag till allas efterlefnad. Men en stackare, menniskan, kunde icke efterlefva den lagen. Då kommer

länsman eller fiskalen (djefvulen, som i Uppenbarelseboken kallas för åklagare) och påstår plikt för lagbrytaren. Denne blir också af sitt eget samvete öfverbevist om sitt brott. Han blir då dömd af konungen, att umgälla sitt brott med lifstids fängelse. En del rationalister påstå dock, att detta lifstids fängelse, (de eviga straffen) är alldeles obilligt, emedan, brottet var timligt, och skedde i en handvändning, och detta skall nu umgällas med de eviga straffen. Detta säger rationalisten kan icke stå tillsammans med Guds rättvisa.

1253. Men nu träder konungens son såsom medlare emellan och säger: Jag åtager mig, att lida det straff, som syndarn förtjent; jag åtager mig äfven, att upfylla den handling, som domaren äskar af brottslingen: det är: »Christus har lidit straffet i menniskans ställe; Christus har upfyllt lagen i menniskans ställe». Och med detta »qui pro quo» hetes nu domaren vara nöjd. Det gör honom lika, hvilken som betalar plikten, allenast plikten blir betald.

1254. Emot denna försonings teori hafva rationalisterna många invändningar till hands. Först säga de: om Gud har låtit sin Son lida straffet i menniskans ställe, så är Gud en orättvis Fader, han är orättvis mot sin egen Son. Det finns säga de ingen fader i hela menskligheten, som piskar sitt eget oskyldiga barn för en tjuf eller hora. Och skulle det finnas en så grym och orättvis far, så skulle alla menniskor ogilla handlingen, äfven om sonen frivilligt låter piska sig i stället för den brottslige.

1255. På denna grund förkasta rationalisterna Christi öfversta presterliga embete, och påstå, att Christus med sin död har ingenting förtjent åt menniskan. Utan Christi förtjenst består deruti att han genom sin lära och heliga vandel, visat menniskan huru hon kan blifva försonad med Gud genom en sann bättring (den egna bättringen). Den som bättrar sitt lefverne (mena de) blir försonad med Gud på den grund, att han undergått en sinnes förändring: han har blifvit pånyttfödd, dock utan ånger, utan »sveda och värk»; Gud måste då förgäta det framfarna, och erkänna dygdens förtjenster. En sådan omvändelse och bättring har man många exempel på ibland dem, som i sin ungdom varit utsväfvande, och i synnerhet ibland drinkare, hvilka af fruktan för döden, eller af fruktan för fattigdom och jordiskt elände plötsligen sluta opp.

1256. Rationalisterna, eller den sortens fritänkare, som antaga en försoning, påstå att försoningen är en följd af bättringen eller sinnes förändringen. Gud säga de fordrar ingen annan försonings grund å menniskans sida, än en alfvarlig och upriktig sinnesförändring, ett heligt upsåt i viljan, en fast föresatts i förståndet, att bättra sitt lefverne och hädanefter vandra på dygdens väg. Men med bättringen förstå de ingalunda en djup syndaånger, eller samvetsqual; utan deras bättring är en sinnes förändring, som tager sin början i förnuftet och viljan, menniskan behöfver icke skämmas öfver sin förnedring, eller känna sig skyldig till den eviga fördömelsen, hon behöfver endast hafva ett fast upsåt, att vandra i ett heligt lefverne på dygdens väg; och denna föresats tror hon sig vara i stånd, att fullborda, då hon tager Frälsarens lära och heliga vandel till eftersyn och rättesnöre för sin vandel.

1257. Här betraktas nu sinnesförändringen såsom försoningens grund; och en sådan sinnes förändring kan menniskan mycket väl åstadkomma af egen kraft, med tillhjelp af egenrättfärdigheten. Christi förtjenst och tillfylkstgörelse behöfs icke anlitas uti en sådan omvändelse, emedan syndaförlåtelsen grundar sig på menniskans egen förtjenst. Christus var en stor moralist eller »laglärare»; hans moral kan icke klandras; men hans lidande och död kan icke menniskan räkna sig till förtjenst, utan menniskan bör äfven härutinnan följa hans exempel: hon bör upoffra sig för sin öfvertygelse.

1258. Denna försonings teori är sociniansk, och har i Sverrige blifvit antagen af Ignell. * [*Jfr Ignell: Granskning etc. s. 35 ff, där han tar ställning till Socinus' åsikter.] Läran klingar utan tvifvel förträffligt i den civiliserade verldens öron, och många prester äro af samma tanke, att Frälsaren var endast ett dygdemönster som förtjenar efterföljd, men att han icke egentligen var ett försonings offer för verldens synder. Ty Gud skulle hafva varit orättvis mot sin egen Son, om han fordrade, att Sonen skulle plikta för menniskans synder. Någon annan försoning eller rättfärdiggörelse, är således icke af nöden, än den, som menniskan kan åstadkomma sjelf genom den egna bättringen.

1259. Den sortens fritänkare, som kallas naturalister, behöfva ingen försoning. Deras lära lyder ungefärligen så: Om menniskan följer förnuftets ledning, och förädlar sin vilja, samt upfyller sina plikter

emot sina likar och djuren (?), så kan hon upfylla sin moraliska bestämmelse, utan att känna försonings verket. (A. A.) * [*A. A.: a.a. s. 4.] Det förstås, att här icke är fråga om ånger, bättring, omvändelse, pånyttfödelse, försoning eller rättfärdiggörelse genom en främmande förtjenst. Rättvisans fordringar i förnuftet strida alldeles emot antagandet af en främmande förtjenst; ty egenrättfärdigheten vill häldst hafva sig sjelf att tacka för sin lycksalighet.

1260. Så vida Ignell vill draga religionen ifrån känslornas mystiska gebit till förnuftet och viljan, så är det tydligt, att han hyser samma föreställning om själs förmögenheternas inbördes förhållande, som andra filosofer. Viljans valfrihet antages icke blott i negativ utan äfven i positiv bemärkelse. Häraf följer, att den moraliska förädling, som han fordrar, måste taga sin början i förnuftet och viljan, ty förnuftet betraktas af Ignell, såsom en herrskande princip i menniskan. Det kan således icke blifva frågan om en försoning, som angår hjertat. Man kan kalla Ignells försonings teori, för en »moralisk akt», så vida det moraliska elementet, enligt filosofiska åsigter, anses tillhöra den moraliska viljan, som är nedlagd i förnuftet.

1261. Anselmii och Grotii försonings teori kallas vanligen »Satisfactio vicaria», hvaraf summan innefattas i följande grundsattser. »Christus har lidit straffet i menniskans ställe, och upfyllt lagen i menniskans ställe». Christus har blifvit ett försonings offer för våra synder. Allt hvad Christus har gjort och lidit i menniskans ställe, kallas »Christi förtjenst», men för tillräknandet af Christi förtjenst å Guds sida, fordrade Luther å menniskans sida en sann ånger, bättring och lefvande tro. Dock likväl fastade Luther dervid det uttryckliga villkoret, att ångern, bättringen och tron var en verkan af den Heliga Anda. Derigenom utestängdes väl egenrättfärdigheten ifrån försoningsverket. Men enligt de nyaste åsikterna är icke Fadren en »pars laesa», d.v.s. menniskan kan icke bryta emot Gud personligen, emedan han anses vara uphöjd öfver all smädelse och allt beröm. Menniskan kan således icke tilltalas för majestäts brott emot Gud personligen, ty menniskan kan icke göra Gud någon orätt, eller hon kan icke begå någon orättvisa emot Gud. Gud behöfver således icke försonas, men menniskan behöfver försonas med Gud.

1262. Men emedan menniskan brutit emot lagen, så kan icke Gud

lemna lagbrytaren ostraffad. Gud måste så som konung och lagstiftare göra sin lag gällande, och följa rättvisans fordringar, icke lemna lagbrytaren ostraffad. Men då Sonen åtar sig att betala plikten, så är Fadren nöjd dermed. Monne icke filosofen här hafva gjort en conclusion ifrån sin egen älskvärda person till gudomen? Filosofen sjelf är så vida uphöjd öfver den gemena hopen eller packet, att han icke bryr sig om gatpojkarne, som kasta smuts på honom. En stor karaktär på thronen, är så vida upphöjd öfver hopen, att han icke bryr sig om den gemena hopens hvisslingar eller skällsord: han kan icke blifva förtörnad på den vettlösa fjell lemmeln, som skäller af oförstånd; alltså menar filosofen kan icke Gud såras af fjell lemlarnes skällande här nere på jorden. Men för rättvisans skull måste han straffa lagbrytaren. Monne icke hela denna rättegångs akt, gå ut på att tillfridsställa den höga personens äregerighet?

1263. Luthers föreställning om Guds personliga egenskaper, var icke öfverensstämmande med filosofens kunskap om samma höga person, Luther kände, att syndaren hade brutit emot Fadren personligen, icke blott emot lagen. Luther anade, att Gud var en sträng men rättvis Fader, hvars fina rättskänsla kunde såras af de ogudaktiga barnens hån: derföre fruktade Luther mycket för Guds vrede, som så mycket omtalas i Bibeln. Men denna föreställning om Guds höga egenskaper, har man i sednare tider, funnit vara mindre passande. Man får icke tillegna gudomen anthropopathiska lidelser. Men säg i all verlden, äro icke äfven vilja och förstånd, anthropopathiska? Huru vet man, att Gud har vilja och förstånd, som dock äro rent menskliga egenskaper? Eller tror man, att Luther var så dum, att han icke kunde skilja mellan en upretad faders vrede och rättskänslans kraf. Men har Gud ingen egenskap, som svarar emot menniskans rättskänsla (samvete) då måste vi upriktigt tillstå, att filosofens Gud är ingalunda en persona moralis utan endast en persona metafysica.

1264. Hvad som ännu mera förvillar begreppet, är theologernas påstående, att endast den menskliga naturen i Christo har lidit, et »Divina natura addit pretium». Denna lära har fått namn af »Allojosis». * [*Jfr Ignell: Granskning etc. s. 84 ff.] Då filosofen sjelf är så kall ock känslolös, att han icke kan erfara något moraliskt lidande öfver sina barns moraliska förnedring: så menar han, att Gud är på samma sätt. Men Luther kunde icke gilla allojosis, ty han

tyckte sig känna, att Skaparen sjelf har lidit för honom. Theologerna hafva äfven befriat verlden från fader mord, eller skapar mord, då de förklara saken så, att icke verlden, utan Gud Fader har lagt syndastraffet på Sonen. Det var således icke de ogudaktiga barnen, som förorsakade Frälsaren detta lidande. Menskligheten kan således icke beskyllas för fadermord. Och huru skall verlden kunna beskyllas för fadermord, då den icke kan anklagas för majestäts brott?

1265. När theologerna å ena sidan förringa menniskans brottsliga förhållande till Skaparen, å andra sidan befria gudomen från alla anthropopathiska lidelser: så har den lutherska försoningsläran blifvit bortfuskad och nerplattad till en gudomen ovärdig förlikningsakt mellan tvenne parter, af hvilka dock ingendera har förfördelat den andra. Och så vida menniskan icke kan anklagas för majestäts brott emot Gud personligen, så begriper jag icke, hvarföre menniskan behöfver be Gud om förlåtelse, eller hvarföre han behöfver hvarje söndag göra offentelig afbön uti syndabekännelsen, och detta af en person, emot ihvilken han i sjelfva verket ingenting har brutit. Och emedan Gud är så högt upsatt öfver all smädelse och allt beröm, att han icke kan såras af de ogudaktiga barnens hån, ej heller erfara något moraliskt lidande öfver sina barns moraliska förnedring, så vet jag icke, hvartil det tjenar, att Gud försonas med menniskan, och menniskan försonas med Gud. De tyckas ju vara lika goda vänner utan försoning. Om Gud straffar lagbrytaren endast för rättvisans skull, så liknar han visserligen en jordisk monark, som ingenting har att skaffa med sjelfva personen, men afkunnar domen öfver den brottslige för att upprätthålla lag och rätt i sitt rike. Står nu menniskan verkeligen i ett sådant förhållande till sin Skapare, som en undersåte till sin regent?

1266. I Luthers tid var åtminstone Fadren en »pars laesa». Menniskan kunde då anklagas för majestäts brott emot Gud personligen. Derföre heter det i Augsburgiska bekännelsen: ——— »Ut reconciliaret nobis Patrem». Fadrens vrede skulle blidkas; hans stränga rättfärdighet skulle tillfrids ställas derigenom, att Sonen blef ett försonings offer för verldens synder; men uti den svenska öfversättningen heter det, att »Han skulle förlika oss med Gud». Monne icke den filosofiska föreställningen om Guds person hafva spelat öfversättaren ett spratt i denna mening? Vi hafva icke sett tyska originalet. Men vi förmoda dock, att den latinska

öfversättningen, som pröfvades af Luther och Melancthon på stället, bör uttrycka den rätta läsarten. Det hörs väl i början, som skulle den latinska och svenska öfversättningen uttrycka samma förhållande emellan Gud och menniskan.

1267. Men vid närmare eftersinnande blifver det en rasande stor skilnad emellan meningarne. Ty den latinska meningen betyder: »att Han skulle försona Fadren med oss», det vill säga: Han skulle blidka Fadren. Han skulle stilla Fadrens vrede. Detta öfverens stämmer fullkomligt med Luthers fruktan för Guds vrede; men det var icke så till förståendes, som skulle Gud Fader hafva varit upretad emot menniskan, utan det var Guds stränga rättfärdighet, som skulle tillfrids ställas, det var lagens förbannelse, som skulle borttagas, det var samvetskrafvet, som skulle lugnas, mildras, uphäfvas: det var, om vi så må säga rättvisans fordringar, som skulle tillfyllestgöras, genom Sonens lidande. Är nu filosofen så dum, att han icke begriper detta? Att Guds vrede, anthropopathiskt, så kalladt af bibelförfattarena, är detsamma som Guds stränga rättvisa, hvars fordringar måste enligt allmänna rättsgrunder, tillfyllestgöras, innan brottslingen kan frigifvas; men just denna rättvisa, som filosofen med rätta tillegnar Gud, innebär en fordran å Guds sida som icke kan genom något sofisteri tillintetgöras, eller bortresoneras, och denna fordran är, att rättvisan måste hafva sin gång, att på brott skall följa straff, att brottslingen måste undergå sitt straff, innan han får ställas på fri fot. Denna rättvisans fordran kan ingen filosof, ingen domare, ingen konung eller kejsare slippa ifrån.

1268. Men att Sonen nu råkade i misshugg i stället för brottslingen, det har sin grund i psychiska existential förhållanden personerna emellan, som filosofen icke tagit med i beräkning uti försonings läran, ehuru han ofta famlar efter någonting, som han kallar »Försoning med sig sjelf».

Emellertid är det nu klart af ofvan stående rättsbegrepp, att, då rättvisans fordringar måste tillfyllestgöras, hvarom reformatorerna hade en dunkel aning, ordställningen i ofvananförda mening — »Ut reconciliaret Patrem nobis», är öfverensstämmande med rättvisans allmänna lag. Ehuru meningen kunnat förtydligas, genom en liten förklaring, till ex. »Ut justitiae divinae satisficeret» eller på svenska: »på det att Guds stränga rättvisa skulle blifva tillfyllest gjord». Att

Fadrens vrede skulle stillas, att Han skulle blidkas, vill således säga: samvetskrafvet skulle tillfrids ställas: Guds stränga rättfärdighets fordran skulle upfyllas; rättvisans fordringar skulle tillfyllestgöras: brottet skulle straffas.

1269. Men för att afvända straffet ifrån brottslingen, led Christus allt detta, »ut recondliaret Patrem nobis», och på detta sätt försona Fadren med oss, afvända Fadrens vrede, — rättvisans fordringar — från oss på sig sjelf. Detta är ju öfverens stämmande till och med, med den naturliga rättvisans fordringar, att brottslingen skall undergå sitt straff, innan han kan ställas på fri fot. Hade också icke den klyftige åklagaren varit så sträng att påstå plikt på lagbrytaren, hade måhända, så skulle man tycka, Fadren kunnat förbarma sig öfver den ångerfulle, och förlåta honom hans brott, utan försoningsoffer. Men nu, hvad kunde domaren annat göra, än låta rättvisan hafva sin gång, när den bekanta åklagaren påstår plikt på lagbrytaren, och säger: straffar du icke lagbrytaren, så är du orättvis: jag anklagar dig för orättvisa, om du frikänner honom. Nu måste domaren, som redan af naturen är en stark hämnare, mägtig att straffa fädrens missgerningar, inpå barnen allt intill tredje och fjerde led, det vill säga: Han är såsom »substantiel personlighet», tvungen att handla enligt sitt väsendes natur, rättvist; han kan omöjligen gå ifrån rättvisan, emedan rättvisan är hos honom en moralisk nödvändighet, och ännu mer då han har en fiende till åklagare, så kan Han icke riskera sin moraliska reputation, för brottslingens skull, utan måste låta rättvisan hafva sin gång. Han måste straffa lagbrytaren.

1270. Det var derföre besynnerligt, att den svenska öfversättaren af de Symboliska böckerna (Brookman) icke kunde begripa, att rättvisans fordringar äro sådane, att de måste fullbordas, och att följakteligen »Guds vrede» icke kan stillas på annat sätt än genom ett försonings offer, och således hade Luther erfarit rätt, då han kände, att Gud behöfde försonas med menniskan. Likväl hafva de flesta theologer, med undantag af Martensen, påstått att: Gud icke behöfver försonas med menniskan, utan endast menniskan behöfver försonas med Gud. Detta är en stor bock i dogmatiken, hvars horn icke kunna afhuggas, förr än theologerna blifva »äkta lutheraner», genom en sann väckelse, bättring och nyfödelse och känbar försoning.

1271. Biskop Martensen säger, uti sin Christeliga Dogmatik: »att det icke blott är menniskan, utan Gud sjelf som skall försonas» enl. pag. 303. §. 157. * [*Martensen: a.a. § 157 s. inte 303 utan, 319.] Vi citera denna paragraf ur Martensen, emedan vi väl förmoda, att våra rationalistiska theologer hafva större förtroende för Martensen än för Luther. Ty Luther är mera fri och grof i sina uttryck, och detta kan den fina egenrättfärdigheten icke tåla. Men säger ännu en gång den fina egenrättfärdigheten, som icke kan såras af fjell lemlarnes skällande: Gud kan ju icke vara vred: Han kan icke vara förtörnad. Man får icke föreställa sig, att Gud blir ond, som en menniska. Han behöfver således icke blidkas. Men, säga vi ännu en gång: hvad gör man af Guds stränga rättfärdighet? Behöfver icke den tillfridsställas? Hvad gör man af samvets krafvet? Kan dess rättfärdighets hunger stillas utan försoning? Hvad gör man af den sårade rätts känslan? Kunna samvets såren läkas utan försoning? Guds dom i samvetet eller lagens förbannelse, kan den borttagas utan försonings offer?

1272. Genom filosofernas falska föreställningar om Guds höga egenskaper, har läran om försoningen blifvit så bortblandad, att det till slut blir Gud, som har »retat sina barn till vrede». Och gjort dem förhärdade genom sina hårda straffdomar, genom sina vredes skålar, som Han låter sina englar utgjuta på den förbannade jorden. När rationalisterna taga djefvulen till rättegångs biträde, kunna de lätteligen bevisa, att Gud är orättvis, om Han dömer någon menniska till helvetet. Och då blir det väl Skaparens tur, kan jag tänka, att bedja menniskan om förlåtelse, för denna orättvisa. Ignell bevisar med bibelspråk, att Gud är orättvis om Han icke förlåter synderna. *[* Jfr Ignell: Granskning etc. s. 37 f.] »Och om någon vore så olycklig, att han, (förmodligen af våda) fölle ner i helvetet: så vore Gud icke allsmägtig, om Han icke förmådde draga opp honom igen.» Se du på den gamle ormen, huru han gör sina krumbugter.

1273. Uti Luthers tid, var Fadren en »pars laesa». Men nu är hvarken Fadren, Sonen eller den Helige Ande en »pars laesa». Det är bevist uti Bruhns theologi, att någon synd emot den Helige Ande, kan nu mera icke begås. På detta sätt slipper man också lättast ifrån saken. När menniskan icke kan begå någon synd emot Gud personligen, så behöfver han icke någon nåd. Han behöfver endast bättra sitt lefverne och då är Gud pliktig, att förgäta det framfarna. Rationalisten tyckes hafva den öfvertygelsen, att en ond handling

kan godt göras med en god gerning. Om till ex. en menniska varit liderlig i ungdomen, så kan hon godtgöra sina ungdomsfel genom återhållsamhet i ålderdomen. Monne icke denna satisfaction vara tillräcklig? Utan tvifvel är det mången som tror, att denna satisfaction är ganska tillräcklig. Men så trodde icke David, icke heller synderskan vid Jesu fötter.

1274. »Satisfactio vicaria» var i Luthers tid grundad på verkliga erfarenheter i nådens ordning. Men psychologin var ännu den tiden späckad med metafysik: de hade icke något klart begrepp om själsförmögenheternas inbördes förhållande. Ehuru reformatorernas kunskap om själs förmögenheternas verkliga förmåga i andliga ting var riktig, så kunde de dock icke begripa orsaken till förnuftets förmörkelse, och viljans ofrihet. Hjertats förhållande till viljan var icke utredt, derföre förväxlas ofta hjertats egenskaper med viljans egenskaper. Man kan icke med säkerhet afgöra, hvilket organ de ansågo innehafva den högsta magten i personlighetens sver. Likväl sättes grund och följd i riktig ordning. Ty rationalisterne sätta alltid actus gratiae i bakvänd ordning. Enligt deras moraliska försonings teori, skulle helgelsen gå före försoningen.

1275. Enligt rationalisternas föreställning om själsförmögenheternas inbördes förhållande, skulle den moraliska förädlingen taga sin början i förnuftet, såsom idé om det, som bör vara: ifrån förnuftet skulle förädlingen öfvergå till förståndet, som af det obestämda böra reflecterar och fixerar rätts begreppet till en verkelig förbindelse, till en pligt, som är förbindande för viljan, och sedan viljan sålunda emottagit det moraliska elementet ifrån förnuftet (förståndet:) då skulle viljans frihet vara realiserad, och viljan sjelf moraliserad till en moralisk vilja, och deraf skulle ett fredadt samvete blifva en följd. Den ordning, som rationalisten bestämmer, skulle med den theologiska terminologin kunna uttryckas sålunda. »Sanctificatio antecedit justificationem, et sanctitas voluntatis est causa justificationis.»

1276. Men reformatorernas ordning lyder så: Justificatio antecedit sanctificationem, et meritum Christi est fundamentum justificationis. Då rationalistens moraliska förädling tager sin början i förnuftet genom idén, om det som bör vara, så tager reformatorernas moraliska förädling, sin början i samvetet genom väckelsen, går öfver till hjertat genom syndasorgen, sprider sig derifrån till viljan,

genom afsky för synden och begär eller längtan efter nåden: — »hunger och törst efter rättfärdigheten.» För tron hafva reform. icke funnit någon bestämd plats i personlighetens sver, emedan de icke kände skilnaden emellan trons objectiva och subjectiva grunder. Men det som Völdike påstår, att 2/3 af tron sitter i förståndet, och 1/3 i viljan * [*Wöldike: a.a. s. 200 anger att till fides salvifica höra notitia, assensus et fiducia och av denna hans tredelning drar L. ovannämnda slutsats.], det är bara puder och snömos, ehuru theologerna verkeligen inbilla sig, att den uplysning, (notitia) som pluggas in i förståndet genom dogmatik, ärm den rätta uplysningen.

Anm. §. 1276. Angående trons objectiva och subjectiva grunder hänvisas läsaren; till Litt. [?]. * [* §§ 500-514.] Katholiken Möhler upbjuder all sin skarpsinnighet, för att bevisa, att reformatorerna förväxlade det objectiva och subjectiva i rättfärdiggörelsen. Först gör han sig så liten som en loppa betager menniskan all förmåga i andeligt hänseende, och gör henne helt och hållet passiv. Men detta sidosprång från påfvedömet till lutherdömet är endast en fint, hvarmed hart tror sig kunna bevisa, att reformatorerna förväxlade det »objectiva och subjectiva» i rättfärdiggörelsen, ty sedan han gjort sig så gunådelig, så ussel och eländig och så kraftlös, att han endast kan vara »passiv» i rättfärdiggörelsen så gör han åter ett »salto mortale» i det han påstår, att förmågan att emottaga den tillbjudna nåden, är den »högsta activitet» hvaraf menniskan öfver hufvud är mäktig. »Och just det fria erkännandet, att hon i nämde mening kan förhålla sig endast passiv, endast emottagande, är den högsta activitet etc. * [*Möhler: a.a. s. 75.] Monne icke författaren kan vara i fara att quamna av egenrättfärdighet.

Först och främst är det den högsta »activitet», hvaraf en tänkare är mäktig, att förena conträra begrepp till enhet i medvetandet. Activitet och passivitet äro begrepp, som uphäfva hvarandra. Om nemligen menniskan förhåller sig »pure passive» i omvändelsen, så kan hon icke på samma gång vara »activ» allra minst i emottagandet af nåden. Men det är många tänkare nu för tiden, som påstå, att emottagandet af nåden är eller innebär en »activitet» en activ frihet i viljan, och detta så mycket mera, som icke emottagandet, eller förkastandet af nåden anses vara en fri viljoyttring. Om viljans frihet är antagen i förkastandet, så måste den äfven vara antagen i emottagandet. Men hela denna sofism beror på ett misskännande af viljans förhållande till passionerna.

Då reformatorerna tala om viljan, så mena de den objectiva viljan, som af Martensen kallas den förnuftiga viljan, som enligt Martensen alltid vill det goda och förnuftiga. Men det är nu på flere ställen i denna afhandling visadt att denna vilja står altid i ett passivt förhållande till både emottagandet och förkastandet, och deraf följer att både mottagandet och förkastandet af nåden bero af en rådande passion. Menniskans vilja är således passiv både i emottagandet och förkastandet af nåden. Och detta förhållande har Möhler icke kunnat begripa. Men nu kommer just det inkastet, som vanligen begagnas som ett dråpslag emot Luther. Om friheten i viljan alldeles uphäfves i andeliga ting, huru kan då menmiskan vara ansvarig för sina handlingar? Svar! Ansvarigheten sträcker sig till hela sveren af menniskans personlighet. Icke blott den delen af menniskans personlighet, som är beroende af den objectiva eller förnuftiga viljan = nervlifvets sver, utan äfven den delen af menniskans personlighet som är beroende af den subjectiva viljan, som är ond, men hvilken Martensen icke vill erkänna såsom sin egen väsendtliga vilja, emedan han icke vill vara ansvarig för denna vilja som är ond. Möhlers, Martensens och alla andra fritänkares villfarelse består således deruti att de icke kunna taga den onda viljan på sitt ansvar. Men då den objectiva viljan hvilken äfven Möhler fasthåller i sitt medvetande såsom sin egen väsendtliga vilja är i allo passiv: så kan hon i intet fall vara activ och det är dessutom en stor bock i logiken, att förena conträra begrepp till enhet i medvetandet, ehuru det anses vara dygden hos kreaturet i den hegelianska filosofin, att göra NB i tankarne hvitt till svart, ondt till godt, och intet till något; men denna falska förnufts logik, mycket anlitad af sednare tiders tänkare, är rent af stridande emot tankelagarne, ty i det sunda menniskoförståndet måste hvitt vara hvitt och svart vara svart; ondt måste vara ondt och godt måste vara godt, och följakteligen kan man icke ställa det ena i det andras ställe: Man kan icke utan den största förvillelse i begreppet påstå att det högsta onda är det lägsta goda. Det är således ett förtvifladt språng i logiken, att påstå, att passiviteten i viljan är det högsta mått af activitet. Ett sådant haraskurt i logiken kan ingen annan våga, än den desperate fritänkaren. Reformatorerna vågade icke göra något salto mortale i logiken. Begreppen essentia och substantia * [* Detta stycke i anmärkningen avser helt säkert någon annan paragraf, men L. har icke angivit vilken det är.] få icke förväxlas, eller anses som identiska. Vi hafva förut visat, att lifsprincipen svarar

emot filosofernas substantia, men personligheten svarar emot filosofernas essentia, hvaremot idéer = sjelfmedvetandet, svarar emot filosofernas existentia. Nu är det väl klart af hvad som redan är sagt om arfsynden att den icke hör till lifsprincipen utan till personligheten; esse de essentia hominis. Mem då Möhler icke kan begripa skilnaden emellan essentia och substantia, så anser han Luthers lära om arfsynden såsom ett kätteri. Vi måste äfven medgifva, att reformatorerna icke voro så inöfvade uti metafysikens fina distinctioner, som sednare tiders skarptänkare.

1277. Men vi hafva så många exempel, på theologisk lärdom och andelig blindhet förenade innom samma person, till ex. Paulus före sin omvändelse, Nikodemus, m. fl. att vi icke kunna begripa huru lärda män tvärt emot Luthers egen erfarenhet kunna tro så otroliga ting som detta till ex. »att theologisk lärdom och den Hel. Andes uplysning äro växelbegrepp.» Då det likväl följer af själs förmögenheternas inbördes förhållanden, att samvetet måste väckas och hjertat röras först, innan den rätta uplysningen om dessa andeliga ting kan komma till förståndet, så är det tydligt, att den theologiska lärdomen utan erfarenhet förhåller sig till den sanna uplysningen, som quinnohatarens kunskap om kärlekens verkningar, förhåller sig till älskarens kunskap om kärleken.

1278. Man måste hafva erfarenhet i kärleks hvärf, innan man kan skrifva äkta romaner; man måste hafva erfarenhet i nådens ordning, innan man kan skrifva renläriga läroböcker i theologin, d.v.s. sådana läroböcker, som kunna gillas af sanna christna. Djefvulen har en falsk christendoms kunskap, ty försoningen är en hemlighet »den ock englomen lyster se»; men detta kunna den döda trons anhängare omöjligen medgifva, ty säga de: nog vet djefvulen huru en skapad varelse bör vara, men han lefver icke derefter, han handlar tvärt emot sitt bättre vetande. Men detta djefvulens bättre vetande sträcker sig icke längre än till justitia originalis, eller till »sedlighetens idé», hvarom alla filosofer hafva en dunkel aning. Men försoningen är och förblifver för honom en hemlighet.

1279. Den sanna uplysningen, kommer icke, såsom rationalisterna mena ifrån förnuftet till viljan, och ifrån viljan till hjertat, utan den kommer ifrån hjertat till viljan, ifrån viljan till förståndet; men rationalisterna påstå tvärt om, att den moraliska förädlingen tager sin början i förnuftet såsom en idé, i förståndet såsom ett begrepp

om det som bör vara: detta skulle nu vara uplysningen (illuminatio). Ifrån förståndet skulle den moraliska förädlingen, komma till viljan, som eger tillräcklig kraft att göra sig sjelf god, i det hon realiserar sin frihet, upmanad dertill af en moralisk nödvändighet, (egenrättfärdigheten) eller förbindelsen, att upfylla sin pligt; denna moraliska nödvändighet, hvaraf jaget upmanas att realisera sin frihet, svarar emot den inre kallelsen, »vocatio interna vel specialis». Sedan nu viljan, som sagt är blifvit en »moralisk vilja», då följer »justificatio» som består uti den falska samvetsfriden; den naturliga menniskans samvete »gillar det goda i våra gerningar», och anklagar icke den sålunda omvände och pånyttfödde (?) menniskan för hennes fordna ungdomsfel.

1280. Alla hennes förra utsväfningar äro nu begrafne i glömskans flod, och förlåtne? Af hvem? Af den högre magten, det är jag. Och sålunda har rationalisten Guds representant på jorden blifvit »försonad med sig sjelf». Är icke detta mesterligt, rätt tänkt herr magister! Försoningen skulle uti denna nådens ordning komma efter helgelsen. »Sanctificatio est antecedens,: justificatio est consequens»; eller: »sanctificatio est causa justificationis»; eller: »propter sanctificationem voluntatis jusficamur». Men den rätta ordningen lyder så: »justificatio est antecedens, et sanctificatio est consequens;» eller: »justificatio est causa sanctificationis», eller: »justificamur, non propter sanctitatem voluntatis, sed propter meritum Christi».

1281. Denna nådens ordning är en följd af själs förmögenheternas inbördes förhållande, hvilket icke var så alldeles klart för reformatorerna. Man kan mycket väl begripa, att om förnuftet är den högsta magten i personlighetens sver, så måste den moraliska förädlingen taga sin början i förnuftet; det är då idén om det som bör vara, som skall realiseras i viljan; men om hjertat är den högsta magten i personlighetens sver, så måste den moraliska förädlingen taga sin början i hjertat under form af känsla, och derifrån måste det moraliska elementet sprida sig, till samvetet, till viljan, till förnuftet och förståndet. Då kommer man ifrån den moraliska och juridiska försoningen, till den psychiska, som vi genom Guds nåd och den helige Andes uplysning skola försöka åskådliggöra.

H.H.H. Försoningen betractad, som en psychisk act.

1282. Vi vilja här framställa försonings läran ur psychisk synpunct, med anledning af psychologiska iagtagelser, grundade på verkliga facta i det menskliga lifvet. Det är förut nämt på flere ställen i denna afhandling, att barnens brott falla tungt på föräldrarnes samveten. Föräldrarne måste mot sin vilja underkasta sig detta moraliska lidande för barnens synder. Då föräldrarne icke få någon hugnad af sina barn, måste de smaka draggen af Guds vredes kalk. Den gamle Israel sade till sina ogudaktiga barn: »I varden drifvande mina grå hår med sorg neder i grafven.» Det har också blifvit ett ordspråk, hvilket ty värr många olyckliga föräldrar måste uprepa till sina ogudaktiga barn: »Du slår den första spiken i min likkista.» Således äro sådana barn skyldiga till föräldramord.

1283. Undersöka vi orsaken, hvarföre barnens brott falla så tungt på föräldrarnes samveten, så finna vi närmaste anledningen härtill, uti den nära förening, som är emellan föräldrar och barn. Om det icke vore någon blodsfrändskap emellan dem, så skulle barnens moraliska förnedring icke såra föräldrahjertats ömaste känslor. Men blodsfrändskapen gör, att föräldrarne icke kunna undvika det moraliska lidandet. — Första regeln i den psychiska försonings läran är alltså denna: »Ju större frändskap, desto större sorg.» Men frändskapen kan vara antingen psychisk (blodsbandet) eller moralisk, (vänskap), eller sexual frändskap, (äkta kärlek). I alla dessa frändskaps förhållanden upkommer ett moraliskt lidande, hvilket den oskyldige icke kan undvika, då barnet, brodern, systern, vännen eller makan sölar sig i laster och brott.

1284. Då föräldrarne komma i den ställning, att de måste lida för barnens brott: så består lidandet uti en strid emellan passioner, hvilka hos föräldrarne äro herrskande. Men det kommer an, på hvilka passioner äro för tillfället herrskande. Vi måste här taga modershjertat i anspråk, emedan modershjertat är ömare än fadershjertat. Om vi föreställa oss en stolt och högsint moder, hvars enda eller yngsta barn blifvit förfördt: så får modren sorg öfver barnets moraliska förnedring, emedan hennes höga ära blifvit kränkt genom barnets förnedring i den allmänna opinionen. Den skam och vanära, som höljer barnet, drabbar föräldrarne.

1285. De stolta föräldrarne svärja nu en evig hämd åt förföraren:

de utfara i hotelser och förbannelser öfver det olyckliga barnet, som icke kunde bevara sin ära. När sådant händer uti förnämare hus, måste det olyckliga barnet blifva sin »barna rätt förlustig», det skall köras bort ur huset, och göras arflöst. Föräldrarnes vrede faller ännu tyngre öfver den förförda, om förföraren hörer till det nedriga ståndet. Vore han en grefve eller prins, så skulle skammen vara mindre.

1286. Här se vi nu en verkan af ambitionen. Uti ett modershjerta, hvarest ambitionen är herrskande, der finnes ingen nåd, äfven om det olyckliga barnet ångrade sitt brott. Hvar skall det olyckliga barnet då finna nåd, när sjelfva modershjertat, som är det ömaste, det heligaste och det kärleks rikaste på jorden, blifver tillslutit för alla det ångerfulla barnets sukkar och tårar. Ambitionen, denna infernaliska passion är mägtig att utrota alla ädlare känslor: den kan förvandla det ömaste modershjerta till ett tigerhjerta. Vore den himmelske Fadren beherrskad af ambition, så skulle ingen nåd vara att hoppas eller vänta.

1287. Men Gud vare prisad och ärad evinnerligen! Hans ära består deruti, att han underkastar sig de förskräckligaste qual, för att frälsa barnens ära. När de ogudaktiga barnen icke hafva hof, att skämmas öfver sin förnedring, så måste Skaparen sjelf skämmas på deras vägnar: Han måste lida smälek och bespottelse för deras skull. Han måste tåla, att hans argaste fiende spottar honom midt i ansigtet. Fågelungarnes mödrar kasta sig i lifsfara, för att rädda sina späda, värnlösa ungar. »Hönan församlar sina kycklingar under sina vingar.» Men menniskan blir den grymmaste af alla vilddjur, när den infernaliska passionen döfvar moders känslan, som är den ädlaste af alla naturliga känslor. Då finnes ingen nåd i modershjertat. O! förskräckligt!

1288. Mången fader och moder kastar sig i lifsfara, för att rädda sina små, medan de ännu äro oskyldiga, men här är frågan om en fader eller moder, kan upoffra sig för ogudaktiga barn, för tjufvar, horor och fyllhundar, som bemöta föräldrahjertats ömaste känslor och tårar med hån? Jag menar, att de flesta föräldrar måste afsky sådana barn, och drifva dem bort ifrån huset. Men David var beredd, att gå till döden för en fader- och brodermördare. Han fick en hjertfrätande sorg öfver den gudlöse sonens död: han hade gerna velat gå till döden för detta missfoster. Hvarföre? Emedan den

olyckliga sonen dog i sin obotfärdighet: han blef evigt förlorad både för tid och evighet. Men hvilken jordisk fader går nu och gör det efter?

1289. Mången magtegande furste har dömt sin son till döden för vida mindre fel; men dessa hafva icke beräknat följderna i evigheten. De hafva förmodligen alldrig tänkt på evigheten. När alla menskliga förhållanden skådas i sin rätta dager, så torde barnen komma att ropa ve och förbannelse öfver alla barnamördare, liksom föräldrarne ropa förbannelse öfver alla fadermördare. Eviga rättvisans lag fordrar straff öfver hvar och en, som illa gör, om icke sann ånger, bättring, nyfödelse och försoning kommer emellan.

1290. Vi nämde, att ambitionen hos de förnäma och högt oppsatta, öfverväldigar sjelfva moders känslan, som är den starkaste och ädlaste af alla naturliga känslor. Det finns således ingen nåd uti ett sådant modershjerta, som är beherrskadt af ambition. De stolta föräldrarnes höga ära har blifvit kränkt genom barnets förnedring i den allmänna opinionen. Det förnedrade barnet bemötes af dem med hårdhet och förbannelser. Hvad kan en sådan hårdhet hafva för verkan på barnets sinnesstämning? Barnets ära är evigt förlorad: den återfås icke genom bannor. Men följden af föräldrarnes hårdhet måste blifva den, att det olyckliga barnet icke kan försonas med sina föräldrar, emedan deras hårdhet upväcker i barnets hjerta en känsla af blygsel, blandad med harm.

1291. Här se vi nu verkan af lagens förbannelse: den upväcker endast fruktan och hat. När Luther stod under lagen, »var han riktigt ond på Gud». Han kände sitt andeliga hat, sin fiendskap till Gud som dundrade på Sinai berg. (Men nådatjufven känner endast kärlek). Med Luthers erfarenhet öfverensstämmer också Pauli erfarenhet, då han säger »lagen kommer vrede åstad». Likasom föräldrarnes hårdhet och hot göra barnen fulla af fruktan och misstroende, och upväcker en längtan hos barnet att rymma bort ur huset, så upväcker ock Guds stränga rättfärdighet, som dundrar på Sinai berg, den upväcker uti menniskans hjerta en trälaktig fruktan och fiendskap till Gud. Derföre säger apostelen: »lagen kan icke lefvandegöra». Den kan icke upväcka kärlek och försoning; den kan icke åstadkomma samvetsfrid.

1292. Men huru kan då den dygdige nådatjufven få samvetsfrid?

Det kommer deraf, att de trampa på lagen. »Utan lag var synden död.» Deras falska samvetsfrid, kommer deraf, att de icke känna sitt djupa syndaförderf: de känna icke sitt andeliga hat till Skaparen: de känna icke sin djupa förnedring, emedan deras samvete är sofvande. Saulus trodde sig vara Guds bästa vän när han förföljde de christna, ända till dess tordöns rösten dånade från himmelen: Jag är Jesus den du förföljer: då fick han höra, att han var Guds fiende. Och så förhåller det sig ännu med alla dem, som anställa religions förföljelser: de äro fulla af hat till Gud; emedan deras ondska gör dem blinda, så veta de icke, att de hata Gud.

1293. Föreställom oss nu en religiös moder, hvilkens rättskänsla är stegrad; föreställom oss, att hon är i samma belägenhet, som den stolta af egenrättfärdighet och äregerighet upblåsta, modren, men med den skilnad, att den religiösa modrens ambition är kufvad eller nedstämd genom väckelsen. Äfven hon måste erfara en djup smärta i sitt hjerta: det förnedrade barnets brott faller tungt på hennes samvete; men hennes moraliska lidande är af en helt annan natur än den stolta modrens lidande. Hos den stolta modren är det en strid emellan ambition och moders känsla, det är en förbittring blandad med äregerighet. Hon sörjer icke öfver barnets förnedring inför Gud, utan hon sörjer öfver dess förnedring i den allmänna opinionen, d. v. s. inför verlden.

1294. Den religiösa modren kan icke utfara i hotelser och förbannelser emot det olyckliga barnet. Och hvad är det som mest grämer modershjertat? Hos den stolta modren var det ambitionen, eller den kränkta äran som upväckte ond blod. Men hos den väckta är det rätts känslan, som gör sig gällande. Hon sörjer icke så mycket deröfver, att hon mistat äran, utan deröfver sörjer hon, att barnet mistat sin oskuld: det har fallit i synd, och gjort sig olyckligt för tid och evighet. Barnets brott faller tungt på hennes samvete.

1295. Men om modren sjelf är en hora, då behöfs icke mera, än brottets fördöljande: Om barnets brott kan hållas hemligt, så är det ingen skam för lättsinniga föräldrar, att hafva ett förnedradt barn. Men blir brottet uppenbart: då fordrar den kränkta äran förförarens blod, och barnets fördrifvande ur huset. Vi nämde, att ambitionen fordrar förförarens blod. Monne Guds höga ära fordrar samma blodiga offer? Måhända var Han beherrskad af ambition, som fordrar förförarens blod. Och när förföraren icke hade något

blod i sina ådror, så måste Guds höga ära tillfridsställas genom Sonens blod, enär kärleken icke tillät honom, att förskjuta sitt yngsta barn, och göra det arflöst.

1296. Om Gud vore beherrskad af samma nedriga passion, som verldens tyranner, så kunde man betrakta försoningsverket såsom en verkan af Guds äregerighet, hvilken icke kunde tillfridsställas med annat än blod. Men gudskelof! Försoningsverket går icke ut på, att tillfridsställa Guds äregerighet, utan det går ut på, att tillfridsställa föräldrahjertats kraf, nemligen samvetskrafvet, och kärleks kraf vet. Guds stränga rättfärdighet, och oändeliga kärlek, skola tillfridsställas genom försoningen.

1297. Låtom oss nu undersöka hvad det egenteligen är, som upväcker sjelfva lidandet. Hos den stolta modren är det en strid emellan ambition och moderskänsla. Men uti hennes hjerta får den nedriga passionen öfver hand, så att ambitionen döfvar modershjertats ömhet. Följden blir den, att ingen försoning blir af; emedan föräldrarnes höga ära är kränkt, så måste det olyckliga barnet förskjutas. Ambitionen tillåter icke, att erkänna en hora för sitt barn. Men uti den religiösa modrens bröst, är det en strid emellan tvänne de ädlaste passioner, hvaraf menniskan är mägtig. Det är en strid emellan »rättskänslan och moderskänslan». Modren afskyr brottet men älskar personen. Föräldrahjertat är såradt på den ömaste punkten. Rättvisan fordrar, att brottet bör straffas: och hvad kan för ett barn vara större straff, än att blifva sin barnarätt förlustigt. Men moderskänslan kan icke döfvas af rättskänslan och rättskänslan kan icke heller döfvas af moderskänslan, d. v. s. när rättvisan och kärleken komma i strid, hvilkendera skall då vika? Om det skulle gå alldeles rätt till efter förnuftets fordringar: så skulle brottslingen straffas först och sedan ställas på fri fot, ungefärligen som modren gör med små odygdingar: först piskar hon dem, och sedan ger hon dem bröstet.

1298. Men här går det icke an, att straffa först och benåda sedan, ty straffet tyckes icke stå i något rimligt förhållande till brottet. Brottet kunde ske på en minut, men straffet är evigt. Just deruti består då plågan, att ingendera passionen kan tillfrids ställas. Och vi hafva uti det dagliga lifvet allt för många bevis derpå, att striden emellan tvänne passioner förorsaka en plåga, och gör lifvet odrägligt till ex. svartsjukan, som är en strid emellan kärlek och hat. Här

finns således ingen annan medelväg än lidandet. Den ömma modren måste utstå helvetes pinan för sitt förnedrade barn.

1299. Men hvilken har nu lagt barnens syndastraff på föräldrarna? Icke kan man med skäl säga, att Gud har lagt detta synda straff på föräldrarne, ty det är ju barnen, som förorsaka föräldrarne den hjertfrätande sorgen, genom sitt ogudaktiga lefverne, hvarigenom också många föräldrar läggas för tidigt i grafven. Det är således de ogudaktiga barnen, som begå ett föräldra mord. Detta är en sanning, som icke låter pruta med sig, nej icke så mycket som en hårsmån, ty den har den alldagliga erfarenheten för sig: hvadan ock ordspråket: »du slår den första spiken i min likkista», är i många fall en alltför bedröflig, ehuru afskyvärd sanning, och har den gamle Israels vittnesbörd till ett ojäfaktigt bevis, I varden drifvande mina grå hår med sorg neder i grafven. Monne icke här vara en moralisk nödvändighet, som ingen annan, än den barnlöse djefvulen kan bortresonera.

1300. Men — säger nu den dygdige filosofen, som märker hvarthän det lutar — Gud står icke i samma förhållande till menniskan, som modren till barnet. Och för det andra — säger filosofen, som har ett hjerta af jern och stål emedan denna verldenes Gud har stålsatt hans bröst »man får icke tillegna Gud anthropopathiska lidelser», emedan sådant skulle vara, att tänka allt för lågt om det Gudomliga Majestätet; ty »Gud är uphöjd öfver all smädelse och allt beröm». Gud är Ens liberrimum, hans absoluta frihet kan icke inskränkas af någon moralisk nödvändighet; Gud är Ens perfectissimum, han kan icke kännas vid några menskliga svagheter; han är Ens beatissimum; men att låta Gud plågas af ett moraliskt lidande, det vore det samma, som att förneka hans absoluta salighet. Och för det tredje säger filosofen: Hela menskligheten är icke så förnedrad, som en tjuf eller hora; det vore, att betaga den förnuftiga och efter Guds beläte skapade menniskan allt menniskovärde, om någon skulle påstå, att hela menskligheten är ett moraliskt missfoster. »Om det i mennisko naturen finns mycket ondt, så finns der äfven mycket godt.» (Aftonbl.) »Menniskans väsendthga vilja vill alltid det goda och förnuftiga.» (Martens.) »Menniskan är positive god.» (Petr.) Gud vore således orättvis, om han icke gjorde något afseende på »menniskans goda och redliga förhållande emot sina likar och djuren. (A. A.)

1301. Dessa inkast emot försonings läran äro rena, som guld, och sjelfva djefvulen är färdig att svärja med 3 fingrar på bok, att dessa inkast äro förnuftsenliga. Men märk läsare: de äro hämtade från en grumlig källa, uti hvars vatten »de feta fåren hafva trampat, allt ifrån verldens begynnelse. (Hesek. 34). Att Gud står i samma förhållande till menniskan som modren till sitt barn, det omtalas på flere ställen i Skriften; der förekomma profetiska ord, som bevisa, att Guds kärlek till menniskan, är större än moders kärleken. Att Guds rätts känsla icke kan såras af de ogudaktiga barnens hån, vill säga, att Gud icke har afsky för synden. Att Gud icke kan hafva något moraliskt lidande för sina förnedrade barn, vederlägges redan i 1. Mos. 6: 6. Att upoffra sig för sina barn, anses i allmänhet för det högsta och skönaste drag af fullkomlig föräldra dygd. Skulle Skaparen sakna de ädlaste dragen af det ideal, som vi finna realiseradt i käderhönan och andra foglar? Nej; då vore han icke fullkomlig i det goda, om han saknade de ädlaste dragen i det ideal, som vi betrakta med förtjusning, förvåning och beundran i modershjertats förunderliga kärleks rörelser. Nej; då vore han icke Gud, om han icke kunde upoffra sig sjelf, för att frälsa sina olyckliga »afkomlingar». »I ären af Guds slägte», säger Paulus till hedningarne i Athen. Men om vi äre af Guds slägte, vist äro vi då psychice med honom befryndade, fastän vi i moralisk d. v. s. i andelig mening äro likare djefvulen än Gud.

1303. Men filosofen märker icke huru han påtrugar det Högsta Väsendet sina egna karaktärsdrag, då han tillegnar Gud de högsta fullkomligheter i stort, hvilka filos, finner hos sig sjelf i smått. Emedan filos. är känslolös, så blir hans Gud känslolös; filos. inbillar sig vara oberoende af alla fysiska, metafysiska, psychiska och moraliska nödvändigheter, och allt detta är hans Gud i stor skala. Om till föräldrahjertats fullkomligheter hörer egoismens negation, sjelfupoffringen; om modrens största salighet består uti lidandet för sitt barns frällsning: så säger filosofen, som är full af egoism och egenkärlek: sjelf upoffringen och det moraliska lidandet för barnens frällsning, höra icke till Guds fullkomligheter. Och likväl är modren saligast, då hon med sveda och värk, framfödt en menniska till verlden, eller då hon med sveda och värk blifvit försonad med sitt lifs uphof, eller då hennes tårar och lidande verkat ånger hos det förnedrade barnet. Si allt detta, sjelfupoffringen, och lidandet för de olyckliga barnens frällsning, och glädjen deröfver, att en

menniska med sveda och värk blifvit född och pånyttfödd, det hörer i sjelfva verket till föräldrahjertats fullkomligheter, och utgör dess högsta sällhet: de högsta och ädlaste dragen i denna moraliska karaktär, bestå just i sjelfupoffringens och lidandets salighet.

1304. Men just dessa drag finnas icke i filosofens karaktär: der söker man förgäfves denna »gudomliga pathos», som man finner hos hönan. Är det icke obegripligt, att ett oförnuftigt kräk skall hafva ett gudomligt karaktärs drag, som alldeles saknas hos filosofen? Sjelfva konungen, sjelfva kejsaren måste stanna af beundran när han ser denna föraktade varelse upoffra sitt lif, för att frälsa sina ungar. Der se vi de gudomliga karaktärsdragen af speglade i den lefvande naturen: vi se dem, vi beundra, vi högakta denna ädla sjelf uppoffring, men vi hafva icke mod, att följa detta höga exempel. Descuret berättar, att en rysk dam kastade sig i hafvet, för att frälsa sin knähund; men ack! huru mycket mera värdt är icke en menniskas lif, än knähundens lif. * [*Descuret: a.a. kapitlet: Filosofisk överblick av djurens begär och passioner.]

1305. Filosofen frågar i anledning af 1. Mos. 6: 6. »Hvad är det för en Gud, som måste ångra, sitt eget verk?» Svar: Det är just Gud, som måste ångra sitt eget verk; men djefvulen, han ångrar alldrig sitt eget verk. Konung Antiochus ångrade, eller blef högeligen misslynt deröfver, att han icke kunde utrota Guds folk, och denna slags ånger har man också funnit bland vissa tyranner: de hafva ångrat sin egen barmhärtighet och mildhet, enär de icke plågade sina offer ännu mer. En sådan ånger kan man också tillegna djefvulen: men annars plägar djefvulen alldrig ångra sitt eget verk. Men Guds ånger är en verklig »pathos». Enär aflandet, eller skapandet var hos den högsta Personligheten en psychisk och moralisk nödvändighet: (Skulle jag öpna moderlifvet, och sjelf icke föda säger Herren?) så måste äfven ångern öfver det yngsta och käraste barnets olycka vara, en gudomlig ånger, som vi återfinna förnyad i Gethsemane. Man finner af historien om syndafallet, att »gudahjertat blödde», när hans yngsta och käraste barn blef ett offer för den utpiskade bofvens list. Liksom ömsinta föräldrar förstöra det liflösa ting, hvarmed barnen skada sig mycket illa: så tyckes äfven Skaparen hafva slagit harmen på liflösa ting, när han förbannade jorden.

1306. Att menniskan icke är lika djupt fallen, som en »tjuf och

hora», det skall filosofen inbilla kalfvar. Men djefvulen drar nog försorg derom, att verldens oskuld blir ådagalagd inför förnuftets domstol, på det att menniskan icke skall känna, huru djupt hon är fallen ifrån sin egen, d. v. s. ifrån frihetens idé. Är det någon, som är brottslig i verldens ögon, så är det vist de christna, som störa den säkra hopens samvetsfrid. Derföre skola ock dessa »kättare, svärmare och villoandar» plikta för sin förmätenhet, att vilja döma verlden. Herodias kan icke få samvetsfrid, för än Döparens hufvud bärs in på ett fat.

1307. Betraktom vidare striden i föräldrahjertat. Det är förut anmärkt uti läran om passionerna, att hvarje passion, som icke kan tillfridsställas förorsakar en plåga. När 2:ne passioner komma i strid, så upkommer en plåga, enär ingendera af dessa passioner kan tillfrids ställas. Rätts känslan och moders känslan äro icke stridiga passioner, ty de kunna mycket väl bestå jämte hvarandra, emedan de hafva sin grund i skilda organer. Men i sådana fall, som det nu ponerade kan striden icke undvikas. Det är en moralisk nödvändighet. Föräldrarne måste lida för de ogudaktiga barnens synder. Det beror icke af menniskans vilja, att kasta bort föräldra sorgen. Till och med den stolta modern, som af den infernaliska passionen, lösryckes från sin egen lifs engel [omasta elämänenkelistään, äidintunteesta] , moderskänslan, kan icke begå den infernaliska grymheten utan svidande hjerta. Det måste kosta på modershjertat, att förskjuta sitt barn.

1308. Nu fordrar rätts känslan, Guds stränga rättfärdighet, att de ogudaktiga barnen skola straffas. Föräldrarne måste afsky brottet, men de kunna icke hata personen. Den stegrade rätts känslans kraf är afsky för brottet; men moderskänslans kraf är kärlek till personen. Till följe af rättskänslans kraf borde således brottet straffas. Men nu fordrar moderskänslan, eller det öm[m]a modershjertat, att personen skall skonas. Om nu det förnedrade barnet vore »oskyldt», eller om i föräldrahjertat icke funnes någon kärlek; så skulle till följe af rättskänslans eller rättvisans fordringar, det förnedrade barnet förskjutas, eller mista sin barnarätt, som det förverkat. Men det öm[m]a modershjertat kan icke förmå sig dertill. Och då ingendera passionen ger vika i sina stränga fordringar: så måste det öm[m]a modershjertat lida »helvetets ångest».

1309. Uti den stolta modrens bröst, kunde ambitionen »dräpa»

moderskänslan: den kunde döfva det öm[m]a modershjertat: den kunde förvandla modrens öm[m]a hjerta till ett tigerhjerta. Derföre fanns uti detta hjerta ingen barmhärtighet, ingen nåd. Hvarföre? Emedan ambitionen är en af de sju djeflar, som beherrska menniskan uti hennes naturliga tillstånd. Men uti den religiösa modrens bröst, der finnes ännu nåd. Hvarföre? Emedan rättskänslan icke är i stånd att döfva moderskänslan. Hon måste således sjelf lida helvetets ångest för sitt olyckliga barn.

1310. Men är icke detta förskräckligt att tänka på? Enligt det naturliga förnuftets åsikter i rätts läran, måste det vara en himmelsskriande orättvisa, »att den oskyldige, måste lida för den skyldige?» Men hvilken är skulden till denna orättvisa? Är det Skaparen, som så danat människonaturen, att barnens brott skulle falla tungt på föräldrarnes samveten? Eller är det djefvulen, som förförde barnet? Visserligen kastade Eva skulden till sitt syndafall på ormen; men denna person har ännu alldrig tagit på sig skulden, utan nekar beständigt och fordrar dessutom, att lagbrytaren skall straffas efter förtjenst. Djefvulen har dessutom många anledningar, att beskylla Gud för orättvisa, då Han störtat en så ärlig, dygdig och rättskaffens man i afgrunden. Han kan äfven citera språk ur Bibeln: till ex. »dömen icke, så varden I icke dömde».

1311. Alldenstund djefvulen icke är sinnad att taga på sig skulden till menniskans förderf, så måste menniskan bära hela skulden, till sin olycka. Det förnedrade barnet måste också erkänna, (om det blir väckt) att det har förorsakat föräldrahjertat en stor sorg, att det har sårat föräldrahjertat på det öm[m]aste, att det har gjort sig skyldigt till ett föräldra mord, att menskligheten har störtat sin egen skapare i afgrunden; ty hvilken annan, än de olyckliga barnen, har förorsakat föräldrahjertat den hjertslitande sorgen; och ifrån dess hjertslitande qual kan föräldrahjertat icke slita sig löst. Och deruti består just helvetets ångest, att rättvisan icke viker för kärleken, icke heller kärleken för rättvisan. De äro båda en moralisk nödvändighet.

1312. Men låtom oss nu undersöka, hvilken verkan modrens sorg och samvetsqual kan hafva på barnet. Om det icke är förhärdat så måste det känna djupet af sin smärta; det måste känna icke allenast, att det har gjort sig sjelf olyckligt, utan äfven, att det har förorsakat föräldrahjertat en stor sorg. Detta barnets moraliska lidande skall

slutligen tvinga detsamma, att fukta sin moders bröst med ångerns tårar; det skall förklara sig ovärdigt, att vara sin goda moders barn: dess lif skall blifva en odräglig börda, om det icke får emottaga förlåtelsen: Och härmed är nu vägen öpnad till modersihjertat. Detta moraliska lidande är just det, som föräldrahjertat kräfver, för att kunna försonas. Vi kalla ett sådant lidande »ånger, ruelse, syndasorg, eller samvetsqual och hjerte ångest».

1313. Utan ånger å den brottsliges sida kan ingen försoning ske mellan föräldrar och barn. Föräldra hjertat kan icke försonas, om icke den brottslige gör sann ånger och bättring. Detta moraliska lidande är också alldeles oundgängligt, om det förnedrade barnet skall kunna försonas med sitt lifs uphof. Men det moraliska lidandet beror icke af menniskans egen vilja. Menniskan kan icke af egen kraft upväcka ånger i sitt hjerta: ty dertill fordras en kraft, som icke finnes innom menniskan sjelf. Men har ett sådant lidande blifvit upväckt, så kan icke menniskan med sin viljas magt tillintet göra ett sådant lidande.

1314. Men den naturliga menniskan kan stå emot Guds andas verkningar 1mo i anledning af den moraliska förblindelsen, som består deruti, att den fräcka horan icke kan begripa, hvad föräldra hjertat lider för hennes skull: hon kan icke begripa, hvarföre hennes kärlek till den vackra friaren, skall vara ett brott emot föräldrarne; och ännu mindre kan hon förstå, hvarföre hennes vanära skall vara en kränkning af föräldrarnes ära, eller hvarföre en synd, som hon egenteligen icke har begått directe emot föräldrarne, skall falla så tungt på deras samveten. Om hon hade slagit sina föräldrar, eller på annat sätt varit orättvis emot dem, då menar hon, vore det hennes plikt, att bedja om förlåtelse, och godt göra sina fel. Men nu har hon varit lydig, flitig, och tjenat sina föräldrar troget med arbete; på hvad sätt har hon då förvärkat sin barna rätt?

1315. Derföre säger den fräcka horan till de sörjande föräldrarne: »det angår icke Er, huru jag lefver, jag skall ju sjelf svara för mina gerningar». Viste hon blott, att detta egenrättfärdighetens hårda utlåtande, går som en dolk genom föräldra hjertat, så skulle hon icke säga så. Men nu är hon ju andeligen blind, och förstår icke, hvad som är synd emot fader och moder. Derföre bita icke föräldrahjertats tårar på hennes hårda hjerta. Hon bemöter föräldrarnes öm[m]aste känslor med hån, och gör narr af deras

tårar. Huru ofta förekomma icke sådana upträden mellan föräldrar och barn? Och likväl säger den naturliga menniskan: Jag är icke blind, eller som fariseerne sade: Äro ock vi blinde? Den fräcka horan är verkeligen andeligen blind; ty hon begriper icke, att hon genom sitt fall har sårat föräldrahjertat på det öm[m]aste; ja hon är så kortsynt att hon icke kan begripa, att hon genom sitt fall har förstört sin timliga lycka; huru kan hon då se sin eviga olycka.

1316. Men lika litet, som den naturliga horan kan begripa, hvarföre hon har förlorat sin barnarätt, lika litet kan den andeliga horan (nådatjufven) begripa, huruledes hon förlorat sin barnarätt genom sitt djupa fall. Derföre säge vi med rätta, att den naturliga menniskan icke begriper, hvad Guds anda tillhörer. Judarne betraktade christendomen såsom en villfarelse, eller såsom ett affall från den rena mosaiska läran, och hedningarne betraktade christendomen, såsom en »mira superstitia», d. v. s. ett ohyggligt svärmeri. Och fastän alla både lärda och olärda påstå, att äfven den naturliga menniskan ganska väl vet, huru hon bör vara att det följakteligen icke är fel i begreppet utan i viljan, så se vi likväl, att den naturliga menniskan icke kan komma längre i sin andeliga kunskap, än till sedlighetens idé, eller till dygden; alldenstund ingen, bland forntidens vise har haft någon idé om försoningens nödvändighet.

1317. Men den naturliga menniskan kan också döfva sitt samvete och stå emot den Heliga Andas verkningar. Jaså säger filosofen: kan menniskan döfva sitt samvete? Vist kan hon äfven väcka det: alltså har menniskan en fri vilja i andeliga ting. Märk läsare: dessa inkast emot 18. §. af Augsburgiska bekännelsen, får man ofta höra ibland de lärde; men det är en rasande stor skilnad emellan »positiv» och »negativ» frihet i viljan. Då menniskan har positiv frihet i nervlifvets sver, så kan hon öfverlemna sig åt utsväfningar och sinliga nöjen, hvilka medelbarligen döfva samvetet; men för samvetets väckande fordras ovillkorligen positiv frihet i viljan; ty om ock menniskan skulle öfverlemna sig åt botöfningar och andaktsöfningar såsom i påfvedömet, så följer dock deraf ingen väckelse, utan endast den »egna bättringen», eller egenrättfärdighetens stegring. Derpå har man i kyrkohistorien så många bevis, att frihetens försvarare äro alldeles blinda, om de icke sätta tro till historiens ojäfaktiga vittnesbörd.

1318. Till samvetets väckande fordras ovillkorligen positiv frihet i

organlifvets sver; man kan icke upvisa ett enda exempel på motsattsen. Vi mena med samvete sjelfva rätts känslan, som var före idén och begreppet. Idén och begreppet kan icke upväcka samvetet. Idén kan icke upväcka sorg, kärlek eller hat, utan dertill fordras antingen en omedelbar åskådning, eller en händelse, som rör hjertat; och detta är så klart, samt af den allmänna erfarenheten bekräftadt, att den, som påstår, att han kan sjelf göra sig kär, väcker åtlöje. På samma sätt förhåller det sig med väckelsen. Den förutsätter alltid någon händelse, som går till hjertat, såsom till ex. när en fyllhund blir väckt, af samvets förebråelser; här är det icke allenast öfverdriften af det onda som åstadkommer en »reaction», i organlifvet en förslappning i nervlifvet, utan Guds egen röst i samvetet, som manar till bättring. Men denna Guds röst i det aggande, samvetet, är icke utgången från jaget, eller jagviljan, utan det är en högre magt det är den moraliska nödvändigheten, som upväcker i viljan ett begär efter frällsning; och sjelfva den förnuftsväckelse, som filosofen omtalar, är icke jagviljans eget verk; emedan menniskan, jaget, upfordras af den moraliska nödvändigheten att realisera sin frihet.

1319. Men nu heter det: när jaget upmanas af den moraliska nödvändigheten, att realisera sin frihet: då har jaget förmåga, att realisera sin frihet, och deruti består just friheten, att jag kan följa upmaningen eller låta bli att följa den. Detta medgifves i nervlifvets sver, hvarest viljan står öfver förnuftet, det vill säga: förståndet och förnuftet äro i fysiskt och metafysiskt hänseende beroende af viljan, så till vida, att tankarne sättas i rörelse af viljan, men sjelfva tankelagarne kan viljan icke förändra. Och således kan menniskan till följe af den positiva friheten i nervlifvets sver realisera sedlighetens idé så långt som viljans förmåga sträcker sig: d. v. s. hon kan till följe af egenrättfärdighetens pådrifvande göra den egna bättringen: hon kan öfvergifva lastens bana, och blifva dygdig: hon kan på detta sätt blifva »försonad med sig sjelf», ty egenrättfärdighetens fordringar sträcka sig icke längre än till nervlifvets sver till den negativa dygden. Men i det väckta tillståndet sträcka sig egenrättfärdighetens fordringar till hjertats renhet.

1320. Men samvetet kan jaget icke väcka; ty samvetet står öfver viljan: »viljan förhåller sig pure passive i omvändelsen». När samvetet är väckt, så verkar det directe på viljan, såsom en moralisk nödvändighet som en högre magt, som icke allenast upmanar jaget

att realisera sin frihet, utan tvingar jaget, att underkasta sig denna högre magt. Guds röst i samvetet fordrar en ovillkorlig lydnad, icke blott såsom pligten i förnuftet eller förståndet, som säger du bör, utan såsom en thordöns stämma på Sinai berg, som säger du skall; och just deruti består skilnaden emellan »förnuftsväckelse», och »samvetsväckelse», att förnuftsväckelse kan hafva sin grund i egenrättfärdighetens pådrifvande i förnuftet, men samvetsväckelsen kommer af den Helige Anda, och är således icke menniskans eget verk. Mången har blifvit väckt genom sjelfva öfverdriften af sina utsväfningar, hvarigenom egenrättfärdigheten och samvetet gemensamt upträda som anklagare; och mången har ifrån denna väckelse öfvergått till den egna bättringen, och stannat dervid. Andra hafva blifvit väckta genom någon oförmodad händelse, till ex. Luther. Andra och man kan säga de flesta hafva blifvit väckta genom ordet, som blifvit uttaladt med anda och kraft af en väckt menniska.

1321. Om vi återgå till den fräcka horan, som bemöter föräldrarnes öm[m]aste känslor med hån, och gör narr af deras tårar: så inser hvar och en, att en försoning emellan föräldrarne och barnet, omöjligen kan äga rum, så länge som horan är i sitt oförskämda tillstånd. Föräldrarne kunna icke gifva sin förlåtelse åt en skamlös hora. Men ångrar hon sitt brott, blifver hon upväckt ur syndasömnen, känner hon sig vara olycklig, såsom varande utom nådaståndet, eller beröfvad sina föräldrars kärlek, och ovärdig att vistas i föräldrahuset: då är försoningens ögonblick nära, om hon blott kan förödmjuka sig, och fukta deras bröst med ångerns tårar. Då öpnas föräldra huset för henne, om föräldrarne icke äro beherrskade af ambition. Föräldrarne sjelfva känna sitt hjerta försonadt, i samma ögonblick som de blifva öfvertygade om det förnedrade barnets upriktiga ånger.

1322. En sådan försoning emellan föräldrar och barn, har allt för ofta tilldragit sig, för att kunna betvivlas. Men just deruti består nu svårigheten, att förnuftet icke kan fatta hvaruti en sådan försoning egenteligen består, icke ens den, som har öfverlefvat en sådan försoning, kan med sitt förstånd reflectera de höga känslor, som under en sådan försoningsakt kännas; ty ehuruväl romanskrifvarena ofta beskrifva den försoning, som eger rum emellan makar, så är dock äfven denna försonings akt så hemlig, eller mystisk, att endast den, som denna sak erfarit, kan känna den, utan att derföre begripa

densamma. Så mycket är klart af sakens natur, att en försoning emellan föräldrar och barn icke är en juridisk »actus forensis» hvarest det gör domaren lika, hvem som betalar plikten, bara plikten blir betald. Uti den juridiska acten betraktas icke synden som urbota mål. Är då synden ett sådant brott, som en tredje part kan godtgöra?

1323. Innan en försoning emellan föräldrar och barn, kan komma till stånd, måste ett moraliskt lidande föregå å ömse sidor. Det är icke nog dermed, att föräldrarne måste lida för barnens synder, utan äfven barnen måste hafva en upriktig syndasorg, innan försoning kan ske. Försoningen är en följd af Försonarens fysiska och moraliska lidande; å Försonarens sida, samt af dens moraliska lidande, som skall emottaga nåden. Den religiösa modren har också lidit en lekamlig smärta för sitt barn vid dess födelse, hvarigenom modershjertat blifvit öm[m]are än fadershjertat. Ty om födelsen skulle aflöpa lika lätt, som aflelsen, skulle det icke finnas någon rimlig grund, hvarföre modershjertat, skulle vara öm[m]are än fadershjertat. Men svedan och värken, stegrar moderskänslan. Det är dessutom en allmän erfarenhet, att det man med möda och arbete förhvärfvat hafver, är altid kärare och dyrbarare, än det man fått för ingenting. Vi kunna icke egenteligen säga orsaken dertill; men så är förhållandet; och då modren fått sitt barn med sveda och värk, så är det så mycket mera kärt, som moderskänslan har sitt organ i moderlifvet; ty mannen har intet moderlif, och har derföre icke ett modershjerta.

1324. Således gläder sig quinnan deröfver att en menniska blifvit född till verlden, och för all sin sveda och värk finner hon sin ljufvaste belöning i blotta modersnamnet. Men emedan moders hjertats ömhet stegras genom det fysiska lidandet, så blir detta också en anledning till försoningen; ty ju större frändskapen är, desto svårare blir det moraliska lidandet; d. v. s. ju mera man älskar personen, desto större blir sorgen öfver dess fall. Modren har verkeligen utstått ett dubbelt lidande för det förnedrade barnet, nemligen först det lekamliga lidandet för dess födelse, och sedan ett moraliskt lidande för barnets brott. Men barnet har ingenting lidit för modren; deremot har barnet förorsakat sin moder ett svårt lidande. Modren är således en »pars laesa», och försoningen, som blir en följd af detta lidande, är således modrens (Försonarens) förtjenst, icke barnets. Och, förtjensten består deruti, att hon har lidit för sitt förnedrade barn.

1325. Genom försoningen blir både rättskänslans kraf och moderskänslans kraf tillfrids ställdt. Rättskänslans kraf var: afsky för brottet. Och moders känslans kraf var: kärlek till personen. Men afskyn för brottet kunde icke uphöra så länge som syndaren låg förhärdad i sin säkerhet. Rätts känslans kraf i organlifvet har sitt motsvarande moment i nervlifvet, nemligen »rättvisan», som fordrar straff öfver den brottslige. Men en förhärdad brottsling upväcker intet medlidande hos en rättvis domare, hvaremot en ångerfull syndare upväcker sympathetiskt, medlidande hos andra. Och hvarföre upväcker han medlidande? Utan tvifvel derföre att han är lidande. Medlidande är den, som tager del i andras lidande, att detta medlidande är en »sympathi» [numera empati] som är allmän i flera djur kretsar är klart: icke allenast vissa foglar, utan äfven hundar och svin hafva sympathi, och detta är allt hvad vi kunna säga om denna känsla; ty vi veta icke sjelfva grunden till denna sympathi, vi veta endast, att det finns en känsla, som kallas sympathi.

1326. Om en ångerfull syndare upväcker sympathi hos en oskyld domare, som ingen annan frändskap har till brottslingen, än den allmänna; huru mycket mera sympathi måste icke den lidande brottslingen upväcka uti modershjertat. Och ehuru Areopagens domare fruktade att sympathin kunde störa dem i rättvisans rätta handhafvande, så behöfver icke den öm[m]a modren frukta för denna sympathi, att den stör henne i rättvisans utöfning, ty vi se uti den allmänna sympathetiska känslan ett nytt drag i Skaparens karaktär; det är en moralisk nödvändighet, som filosofen och tigern äfvensom tyrannen alldra minst känna till.

1327. Det är godt för den ångerfulle att veta, att medlidande och förbarmande finns i föräldrahjertat; ty just denna känsla neutraliserar rättskänslans kraf och stör rättvisan i dess stränga fordran; så att denn icke kan döma, icke kan straffa. Ignell påstår väl, att Gud vore orättvis, om Han icke benådade, eller förläte synderna. Men vi kunna icke gå så långt i våra fordringar på rättvisa, utan vi påstå endast, att modren vore obarmhärtig, om hon icke förläte sitt ångerfulla barn.

1327. [samma § nr upprepas av L.] Genom det brottsliga barnets ånger blifver rätts känslans kraf (eller Guds stränga rättfärdighet) tillfrids ställdt, icke så till förståendes, som skulle brottslingen med

sin ånger hafva betalt plikten, eller utstått sitt välförtjenta straff, så att han nu bör ställas på fri fot, utan derföre att brottslingens lidande upväckte medlidande, stillade den förfördelades vrede, och gjorde rättvisan kraftlös: medlidandet verkade så på domaren, att han icke förmådde döma brottslingen. Så ungefärligen går det till med försoningen.

1328. Syndaångern verkade också så på brottslingens hjerta, att han blef capabel, att emottaga nåden, ty den obotfärdige, kan icke försonas, eller emottaga nåden. Fiendskapen låter icke försona sig: ty ehuru apostelen säger: »Vi vordo försonade med Gud, den tid vi voro hans fiender», så måste detta förstås så, att vi å Guds sida men icke å vår egen sida voro försonade. Gud var försonad med verlden i det ögonblick, då Christus ropade: »det är fullkomnadt»; i detta ögonblick vardt Guds vrede stilladt; men menniskan å sin sida måste genom »den sorg, som är efter Guds sinne» beredas, att emottaga nåden; hon kan icke säga, att hon är försonad, förr än hon känner, att hon är försonad. * [* Jfr II § 1525 »Försonaren ropade: det är fullkomnadt, ty han kände att han lidit nog för den fallna menniskan, om hon å sin sida ville emottaga försoningen.»] Detta är en vigtig punkt i försonings läran, som nådatjufven vill hoppa öfver. Ty nådatjufven hyser ännu fiendskap till Gud, och tror ändå, att han är försonad med Gud. Af brist på sjelfkännedom menar han sig vara Guds bästa vän, och är Guds argaste fiende. Judarne sade: »Vi hafve en Fader, nemligen Gud», men Christus sade: I ären af den fadren djefvulen.

1329. Uti försoningen mellan föräldrar och barn, går det så till, att rättskänslans kraf neutraliseras, nedstämmes genom det medlidande, som upväckes i föräldrahjertat, af det ångerfulla barnets lidande. Rättvisans fordringar äro då kraftlösa, när barmhärtigheten gör sig gällande. Men moders känslans kraf (kärleken) blir också tillfrids ställdt derigenom, att striden emellan rättskänslan och moderskänslan eller emellan rättvisan och kärleken uphör, så snart rättskänslans kraf (rättvisans fordringar) blir döfvadt af medlidandet, (barmhärtigheten) hvarigenom den öm[m]a moderskänslan, (kärleken) blir rådande. Ty moderskänslans (kärlekens) fordran var, att få trycka barnet till sitt hjerta. Men huru kunde hon trycka en fräck hora (den förhärdade) till sitt hjerta? Det var ju omöjligt.

1330. Men så snart ångern hade förkrossat den förhärdade, och gjort dess hjerta tillgängligt för moders hjertats ömhet: då kunde ihon med sällhet och förtjusning, och med glädje tårar trycka sitt ångerfulla barn till sitt bröst; och nu blef det saliga känslor å båda sidor: och saligheten består deruti, att striden mellan dessa passioner uphörde. Rätts känslans kraf blef äfven tillfridsställdt genom den saliga öfvertygelsen, att hon lidit nog för sitt olyckliga barn, för att kunna försonas: hon kunde säga »det är fullkomnadt», den bittra kalken är tömd. Här hjelper icke, att åklagaren (egenrättfärdigheten) anklagar domaren (Försonaren) för orättvisa, och säger: rättvisan fordrar, att brottslingen skall dömas, och lida sitt straff. Ty domaren sjelf har lidit straffet för den brottslige. Den andel af böterna, som skulle tillfalla åklagaren, har domaren till fullo erlagt, och sin egen andel har domaren skänkt efter. Detta »qui pro quo» kan åklagaren icke med skäl klandra, ehuru hans skadeglädje gick förlorad. Och, derföre visar han sina draketänder åt den benådade hvarje gång han träffar honom.

1331. Försoningens hemlighet består alltså deruti, att förföraren icke känner föräldra hjertats djup. Djefvulen är sjelf en bottenlös hora: han kan således icke blifva mor (födare). Det hörer också till horans förderfvade natur, att hon icke vill hafva eller få barn: »hon vill icke blifva moder». Hon vill endast tillfrids ställa sitt omätteliga begär efter sinlig njutning. Som nu djefvulen sjelf är barnlös, så känner han icke föräldrahjertats hemligheter; han föreställer sig, att Guds ära fordrar, att alla mördare, alla tjufvar och horor, skola köras bort ifrån föräldra huset, och göras arflösa; ty så går det till i stora verlden: egenrättfärdighets djefvulen har också den föreställningen om Guds oföränderliga karaktär, att han icke kan blottställa sig för orättvisa. Och så vida de brottsliga barnen verkeligen förverkat sin barnarätt, (se liknelsen om den förlorade sonen) så borde rättvisan få hafva sin gång. Inga »sympathier», inga anthropopathiska lidelser», borde störa den himmelske Fadren i rättvisans utöfning, så mycket mindre, som Guds höga ära och moraliska reputation, icke skulle tillåta honom, att erkänna en tjuf och hora för sitt barn.

1332. Men den listiga bofven blef litet lurad derigenom, att han icke kände föräldrahjertats hemligheter. Han kände endast Guds stränga rättfärdighet, och rättvisans fordringar, men Guds barmhärtighet och oändeliga kärlek kände han icke. Försoningen

var således en stor hemlighet, »den ock englomen lyster se», för djefvulen alldeles förborgad, obegriplig för det djupaste förstånd, och af denna orsak, förkastad af verldens vise, som mena att försoningen med sig sjelf, är det samma som försoningen med Gud. Verldens vise tala nog ofta om »menniskans försoning med sig sjelf»; men om försoningen med Gud tala de icke. (Om menniskans försoning med sig sjelf se §.§. 1279. 1280) Det går också mycket lätt för en menniska, som har ett döfvadt samvete, att blifva försonad med sig sjelf, men för en väckt menniska går det icke så lätt, som rationalisten, och nådatjufen föreställer sig.

1333. Försoningen emellan föräldrar och barn, innebär den brottsliges befrielse ifrån »skuld och straff», det är en befrielse ifrån det »juridiska och moraliska ansvaret». Den benådade är »absolutus et culpa et poena, inculpabilis, non vero innocens». Talesättet »justus declaratus», innefattar nästan för litet, och talesättet »justificatus», innefattar nästan för mycket; emedan den benådade är »skuldfri» men icke »syndfri»; den inneboende synden (arfsynden, frestelserna, begärelserna i viljan, och de onda tankarne i förståndet,) förlåtas genom den dagliga ångern och bättringen, af nåd och för Christi förtjenst. Man kan säga att den benådade, är på en gång »brottslig och skuldfri». Han är på en gång »culpatus et inculpatus»; han är »noxius et innoxius»; efter rättvisans lag är han alltid brottslig, men efter barmhärtighetens lag är han skuldfri.

1334. Att vara brottslig och skuldfri på samma gång, det är en motsägelse, som förnuftet icke kan lösa. Filosofen må använda hvilken förnufts logik som häldst och gåtan skall ändå alltid blifva olöst. Endast den kan lösa gåtan, som erfarit hvad det vill säga, att vara brottslig och skuldfri. Ty egenrättfärdigheten är den stränga rättvisa i förnuftet, som fordrar helighet, syndfrihet och oskuld, såsom grund för rättfärdiggörelsen, eller skuldfriheten. Det är just denna punkt i försoningsläran, som det naturliga förnuftet, icke kan begripa, huruledes tillräkneligheten, (imputatio) kan upphäfvas genom en främmande förtjenst. All benådning på jorden upphäfver endast det juridiska ansvaret. Man kan icke påstå, att den benådade mördaren är benådad af Gud, så snart han fått nåd af konungen, han är en mördare likväl, sedan han fått nåd af konungen. Men försoningen uphäfver icke allenast det juridiska, utan äfven det moraliska ansvaret. * [*Jfr II 1531: »Men försoningen innebär att en benådad mön* dåre icke är en mördare, en benådad hora är

icke en hora, en benådad tjuf är icke en tjuf.»] Den skyldige är skuldfri.

1335. Detta stöter det naturliga förnuftet alldeles för pannan, emedan det innebär en motsägelse. Men saken äger dock sin giltiga grund, när man betänker, att Försonaren tagit på sig det moraliska ansvaret. Men djefvulen är en skicklig jurist: han vill leda i bevis, att den benådade är skyldig, och således icke skuldfri. Denna djefvulens advocatyr uppenbarar sig ofta uti den försonades medvetande, såsom ett tvifvel, huru vida det är möjligt, att en så stor syndare kan vara skuldfri. Egenrättfärdigheten omskapar sig till en ljusens engel, och upträder såsom en »sanningens tolk», genom förnuftet eller förståndet, som icke kan förena moraliska (logiska) contra dictioner till enhet i medvetandet. Egenrättfärdighetens påstående är: »att den som är brottslig, han är brottslig», och kan icke blifva annorlunda.

1336. Vidare påstår egenrättfärdigheten genom förnuftet, att såsom brottslig, är det omöjligt, att bestå inför en helig och rättfärdig Gud. Du måste således arbeta på din förbättring och helgelse: du måste bli syndfri, innan du kan våga nalkas försonarens person. Om nu Guds ord visar, att den ångerfulle måste nalkas försonaren såsom en »botfärdig djefvul» men alldeles icke såsom en »botfärdig engel», då säger egenrättfärdigheten genom förnuftet: Frälsaren tar icke emot några djeflar; menniskans djefvulska natur måste förändras, innan hon kan nalkas Försonaren. Om Skriften säger: du är skuldfri, Frälsaren har betalt din syndaskuld: så säger egenrättfärdigheten genom förnuftet: Frälsaren kan icke göra en brottsling skuldfri; att jag är brottslig det känner jag, men att jag är skuldfri, det känner jag icke. (Den som tviflar, kan icke tro, förr än han får den hel. Andes vittnesbörd; men nådatjufen tror på må få utan detta vittnesbörd).

1337. Som nu djefvulen är en förträfflig moralist, och skicklig jurist tillika: så har han inbillat alla rationalister, att menniskan har en fri vilja; ty säger han: tillräkneligheten eller det moraliska ansvaret skulle uphäfvas, om icke viljan vore fri. Dock tar han icke på sig det moraliska ansvaret, för hela sveren af sin personlighet, (Martens.) eller också tar han på sig ansvaret under den djerfva förutsättningen, att han är hel och hållen positive god. Genom den fria viljan kan filos. befria sig sjelf från det moraliska ansvaret. Till

slut blifver han genom sin viljas magt så dygdig och syndfri, att han icke behöfver frukta för ansvar och redogörelse i en annan verld. Han kan då säga som kronofogden, när båten kantrade i forssen: »Jag fruktar ej för kronbalans», eller som presten, när han stöp i fyllan, och slog näsan i lorten: »Jag skall visa Gud midt för näsan, att jag kan stå burken och vara dygdig». För en sådan vis och dygdig man är det ingen konst att blifva salig. Frälsaren är i hans ögon en förträfflig moralist, som förtjenar all högaktning och, efterföljd. Denna heder unnas honom gerna, efter som filosofen har den äran, att vara den andra i ordningen.

1338. En försoning emellan föräldrar och barn sker i ett ögna blick, och måste vara kännbar. Såvida försoningen angår hjertat: så måste talesättet: »Jag känner mitt hjerta försonadt» verkligen hafva sin grund uti den lefvande känslan: man måste icke blott tro, utan känna sitt hjerta försonadt. Den lefvande känslan är då trons eller öfvertygelsens subjectiva grund fides subjectiva, så kallad icke derföre, att den beror af menniskans vilja, utan derföre, att den hörer till det subjectiva lifvet, till det subjectiva medvetandet. Den lefvande känslan är den Hel. Andes vittnesbörd, hvilket den döda tron alldeles saknar. Den döda tron saknar den subjectiva grunden för sin öfvertygelse, och derföre är den vacklande i lifvets vigtigaste ögonblick.Den som alldrig känt sitt hjerta försonadt, kan icke vara förvissad derom, att han är försonad.

1339. Den kännbara försoningen kallas »nådemärke», som består uti en hastigt påkommande himmelsk ljuf, salig känsla, som kan påstå ifrån en timme, ända till tre dygn, allt efter som den väckte, varit hårdt eller lindrigt stående under lagen. Denna försmak af den himmelska glädjen blifver hos de känslofullaste objectiviserad till en åskådning, af Frälsarens person, antingen på korset, eller efter upståndelsen, såsom lärjungarne sågo honom, då de fingo en försmak af den himmelska glädjen. Ett vanligt nådemärke består uti en hastig känsla, som upväcker en obeskrifvelig glädje, och denna känsla upväckes af något trösterikt evangelii ord, som flyger som en blixt till hjertat, och blir lefvande (Ordet vardt kött). En flygande idé som blifver realiserad i hjertat, hvarunder det förut så hårda, men moraliskt lidande hjertat, blifver på en gång förkrossadt, och en himmelsk eld flammar liksom en feberglöd, som är kännbar. (»Var icke vårt hjerta brinnande»).

1340. Då vi säga, att känslorna objectiviseras till lefvande åskådningar, (hvilket tillhör fysiologen att förklara) så hafva vi dermed antydt vår öfvertygelse, att »visionären ser blott sina egna känslor», »han ser Frälsaren och himmelriket i sitt eget hjerta». Men då Frälsaren har sagt att »himmelriket är invärtes i eder», så må filosofen bevisa, att himmelriket icke är invärtes i menniskan, utan någonstädes utom henne i solen, månen eller stjernorna. Filosofen tror allt för litet eller också alldeles intet de factiska rön, som fysiologen har att upvisa rörande sömnambulism, animala magnetismen, maran, visioner, och drömmar, samt andra fysio-psychiska fenomen, hvilkas verkliga tillvaro han icke kan neka, men tror ändå icke mer än han vill deraf, derföre, att det öfvergår hans förstånd. Mången filosof är så desperat, att han icke tror sina egna känslor, endast derföre, att han icke kan begripa dem. Och ändå påstår han sig veta mer än andra menniskor uti andeliga ting, ehuru han icke begriper det ringaste af lifvet och, dess verkningar, som dock äro för ögonen. Huru mycket begriper filosofen af sina egna drömmar? Huru mycket begriper han af sorgen, glädjen, svartsjukan, hatet och andra passioner, hvilkas verkan han ser hvar dag för sina ögon?

1341. Om läkaren försäkrar honom, att han har ett organiskt fel i lefvern, i mjelten, i magen, i hjertat: så tror han det icke, utan litar endast på sin tankestyrka, som dock icke kan frälsa honom ifrån döden. Huru kan han då tro, hvad fysiologen har att säga honom, om de fysiopsychiska fenomener, som kunna bevisas med den anatomiska knifven: vi veta ganska väl, att filosofen grinar åt allt sådant, som läkaren måste antaga för sannt. Och när vi tala om de psychiska fenomener, som åtfölja försoningen, då grinar filosofen lika illa, som djefvulen grinar, åt sjelfva saken, hvilken han icke tror alls vara till, ehuru han icke kan neka, att han måste ut, från den besatte, när han frågar, om han får krypa in i svinahjorden.

1342. Men vi lemna filosofen i den objectiva spekulationens mörker, och gå till nådemärkena, som kunna förnyas, om den benådade »vakar», ty mången gång händer, att den benådade slumrar eller till och med »somnar», såsom David, när han gick till Bathseba, de fem visa jumfrurna: m. fl. då kommer djefvulen på den »sofvande» (se liknelsen om den onde anden, som går ut af menniskan m. m.) och gör honom både blind och döf på nytt, så att han icke ser den fara, hvaruti han sväfvar, (se liknelsen om tjenaren, som var skyldig

tio tusen pund): då uphöra nådemärkena, och en död tro inträder, som förlitar sig på det förra, utan att innehafvaren af den döda tron märker det. Han lefver då uti den behagliga illusionen, att han ännu har den lefvande tron. Han skaffar då icke med fruktan och bäfvan, att han må varda salig. Kampen och striden med djefvulen och verlden uphör. Han känner icke till de satans anfäktningar, hvaröfver Luther så ofta klagade. Och huru kan djefvulen anfäkta en menniska, som tjenar honom med tankar, ord och gerningar? Just emedan kampen och striden uphör, uphör också hungern och törsten efter rättfärdigheten. Liknöjdheten inställer sig, och alla tecken till en andelig död. Då är det förbi med nådemärkena.

1343. En sådan menniska, som efter försoningen, faller ifrån nådaståndet, utan att veta det sjelf, liknar en hora, som efter försoningen med sina föräldrar, blir småningom lättsinnig, och låter krama sina bröst, i förldrarnes åsyn. Huru länge menar ni skall denna hora kunna stå emot frestarens anfall? Och huru länge menar ni skola föräldrarne kunna fördraga ett sådant lefverne? Alldrig, icke en minut längre, utan antingen ut ur huset, eller också ny förödmjukelse, ny ånger, nya heliga löften, nya försäkringar om ståndaktighet, och trofasthet intill döden. Sådan är föräldrahjertats fordran af det försonade barnet.

1344. Skulle icke den gudomliga nådens och kärlekens fordringar vara lika stränga, som de jordiska föräldrarnes. Var säker, att Gud låter icke gäcka sig. Men om den benådade är uti en beständig kamp och strid med frestaren, då uteblifva icke nådemärkena. Hjertat förblifver då ömt, förkrossadt, och om ock tron stundom kännes svag, ja till och med tvifvel inställa sig, kommer dock hastigt ett evangelii ord, antingen under predikan, eller under betraktandet af Guds ord, eller af någon händelse, det flyger som en blixt till hjertat, och uplifvar de förra himmelska känslorna, och själen inträder åter i det saliga lugn, som medvetandet af Guds nåd och den sanna samvetsfriden medförer.

1345. Dock får icke en christen alltid tro sina egna känslor, emedan känslorna kunna vara falska, om de icke öfverens stämma med det skrifna ordet, och derföre är det nödvändigt, att jämföra sina »erfarenheter» med Guds ord, d. v. s. med deras känslor, som författat den Heliga Skrift, hvilkas »inspiration» är satt utom all fråga. När en christens erfarenhet öfverensstämmer med Petri, Pauli

och andra sanna christnas erfarenhet, då först kan han vara säker på sitt nådastånd. * [*II § 1544. »Nådemärkena» pläga stundom förnya sig för den tviflande själen. Men i det hela får icke menniskan lita på sina egna känslor blott, emedan känslorna kunna vara falska, om de icke rätta sig efter det skrifna ordet. Och derföre är det för en väckt och benådad själ högst nödvändigt att jämföra sina känslor och inre »erfarenheter» med Guds ord, d. v. s. med deras känslor, som författat den Heliga Skrift, hvilkas »inspiration» är satt utom allt tvifvel. När känslorna öfverensstämma med Guds ord, då föret kan en christen vara säker på sitt »nådastånd».

Till denna § har. Jacob Dahlberg skrifvit följande anmärkning: »I sjelfva verket får ej mskan alls lita på sina egna känslor såsom naturliga o. egoistiska. Auktor menar dock här de af nåden renade, sublimerade känslor (= 'känna Kristus boende i sig'). — — Måhända hade detta bort klarare uttryckas.»]

1346. I samma ögonblick, som försoningen sker, upkommer ett alldeles nytt förhållande, emellan försonaren och det försonade barnet. Det försonade barnet känner sig saligt, uti vissheten (tron), att hafva återvunnit föräldra hjertats ömhet och förtroende. Den försonande känner sig salig, då han får trycka ett försonadt barn till sitt hjerta. Men en försoning, som grundar sig på psychisk och moralisk frändskap, är någonting helt annat än en förlikning inför rätta mellan tvänne stridande parter, hvarest en tredje part eller domaren upträder som medlare. Uti en sådan juridisk akt, (actus forensis) är ingen närmare psychisk frändskap; ty man kan säga, att blodsbandet har brustit, när föräldrar och barn, eller syskon tvista om arfvet. Uti den såkallade actus forensis, är brottslingen visserligen anklagad för ett brott, men icke emot domaren personligen, utan emot lagen, (Se Bruhns Compendium). Domaren är icke brottslingens fader eller moder, eller närmaste frände, han står nästan i samma förhållande till den anklagade, som filosofen till en gatpojke. Han har således ingenting att skaffa med hela personen, utan dömer honom att plikta efter lag. Hvar är då föräldra hjertat, som är så fullt af kärlek och nåd? Finns icke. Endast rättvisan, som icke vet af någon annan lag än den straffande och belönande efter förtjenst.

1347. Medlaren är icke heller närmare slägt med brottslingen utan endast med domaren. Visserligen prisas den kärlek, som upoffrar

sig för en oskyld; men här blir frågan just, om försonaren är oskyld? Det står i Johannes 1 cap. att genom honom är allting gjort, således är äfven menniskan skapad genom honom: han har fått lifvet af honom. Men är den oskyld, som gaf oss lifvet? Likväl betraktas medlaren i actus forensis, som en oskyld som af en omotiverad kärlek till brottslingen upoffrar sig för honom. Är detta nu rätta förhållandet emellan medlaren och brottslingen? Vi tro det icke.

1348. Lika så betraktas försonaren i actus forensis, såsom en »pars non laesa»; om fadren enligt några åsikter icke är en pars laesa, icke heller Sonen, hvilken är det då egentligen, som skall försonas? Eller om vi antaga den rationalistiska sattsen, att det är blott menniskan, som skall försonas med Gud: hvilken är det då af de tre personerna, som fordrar uprättelse? Hvilken af de tre skall menniskan be om förlåtelse? Af Math. 12:32 synes det, att menniskan kan synda emot alla tre personerna särskilt, men är nu förhållandet emellan de tre personerna sådant, att den som syndar mot en, har dermed icke förolämpat de öfriga? Uti vanliga mänskliga förhållanden är det så, att alla nära förenade slägtingar anse sig förolämpade, om endast en medlem af familjen förolämpas. Således är hela familjen en pars laesa. Och monne icke enligt samma analogi, hela treenigheten vara en pars laesa? Detta förhållande var kanske icke så klart för reformatorernas åskådning, enär Fadren allena betraktades som en »pars laesa», som Sonen skulle försona med menniskan. Luther fruktade mycket för Guds vrede, men det var egentligast Fadrens vrede, som han fruktade.

1349. Det synes tydligt af alla menskliga förhållanden, att actus forensis, duger icke, att göra försoningen klar och begriplig; försoningen är icke en juridisk act, utan en psychisk act. Vi kalla den »psychisk», emedan den angår psychä, den angår hjertat, till följe af känslans vittnesbörd: »Jag känner mitt hjerta försonadt»; försoningen angår icke förnuftet, förståndet eller viljan; ja till och med samvetet kan icke försonas, utan fredas genom den försoning som föregår i hjertat. Det strider emot sjelfva känslan, att säga: Jag känner mitt förnuft försonadt; jag känner mitt förstånd försonadt; jag känner min vilja försonad; jag känner mitt samvete försonadt: sådana talesätt förekomma alldrig, ja icke en gång i rationalisternas skrifter. Det är nemligen omöjligt, att tänka, hvad man alldrig har känt.

I.I.I. Jag känner mitt hjerta försonadt. (Fides subjectiva.)

1350. Vi komma nu till en sanning, som icke kan bevisas. Men huru mycket är det, som kan bevisas af de andeliga tingen? Vi känna kärleken, sorgen, glädjen, hatet, m. fl. passioner, men ingenting af allt detta kan bevisas. Det är endast dessa passioners yttringar, som kunna ses, och derföre måste äfven quinnohataren tro, att kärlek finnes, men denna passion anses af quinnohataren för en galenskap. Så måste äfven den som känner nådens verkningar, anses för en »svärmare» emedan det är någonting, som förnuftet icke kan fatta. Det är hjertats hemlighet, som är alldeles obegriplig, den kan icke fattas af förståndet. Förnuftet är så fattigt på idéer om försoningens nödvändighet, att vi icke kunnat finna hvarken i de gamla filosofernas skrifter eller i de nyares, denna idé utvecklad till begrepp, annorlunda än, som en idé om menniskans försoning med sig sjelf, det vill säga med djefvulen. Ty att blifva försonad med sig sjelf, det är det samma som en försoning med egoismen, som är Gud motsträfvig; den är Guds afsvurna fiende, — Satan.

1351. Men att blifva försonad med sitt lifs uphof, det är någonting helt annat, som vi velat åskådliggöra genom några exempel, som visa huru en försoning sker mellan föräldrar och barn, hvarvid vi måste taga i synnerhet modershjertat i anspråk, emedan detta är det heligaste karaktärsdrag, som vi känna i hela skapelsen; det är ett karaktärsdrag i Skaparens personlighet, som finnes afspegladt i den lefvande naturen, icke blott i menniskan, som är förderfvad af infernaliska passioner.

1352. Men för en sådan försoning äro icke alla barn disponerade. Föreställom oss, att en religiös moder har fyra, fem barn, af hvilka den ena är en mördare, den andre en tjuf, den tredje en hora, den fjerde en fyllhund o. s. v. Det måste då smärta föräldra hjertat oändeligen djupt, då hon icke kan få någon hugnad af sina barn. Moders hjertat lider obeskrifligt af dessa sönderslitande känslor, som korssa sig i föräldra hjertat. Hennes hjerta har fått allt för djupa sår af barnens moraliska förnedring, och barnens brott falla tungt på hennes samvete.

1353. Men nu är den ena af dessa barn redan förhärdad. Han hånar hennes ömaste känslor, och gör narr af hennes tårar. Han säger till

den sörjande modren: »det angår icke Er, huru jag lefver, jag skall sjelf svara för mina gerningar». Dessa ord gå som en dolk genom det öm[m]a modershjertat; men i naturalistens mun låta dessa ord ungefärligen sålunda. Det som skett är, kan just icke angå någon annan än mig sjelf. »När jag upfyller mina pligter emot mina likar och djuren (?) så tror jag mig äfven hafva fullgjort mina pligter emot Gud; ty den högste domaren kan icke af oss äras eller dyrkas på annat sätt, än genom vårt redliga förhållande emot våra likar.» (A.A.) * [*A. A.: a.a. s. 5.] »Jag tror mig kunna bestå inför Gud och menniskor, när jag efter bästa vett och öfvertygelse handlar redligt och ärligt.» Sensus communis rationalistorum.

1354. Men naturalisten tar icke i betraktande, att hans öfvertygelse kan vara falsk, att hans samvete kan vara döfvadt af egoism, egennytta och ambition, samt att han ehuru hederlig och ärlig kan hysa ett dödeligt hat till de christna till exempel Saulus; att han således är en fiende till Christi kors. Ty vist fanns det många dygdiga, hederliga och ärliga hedningar, som förföljde de christna, till ex. Trajanus och Antoninus Pius, hvilka af sina samtida blifvit ansedda för dygdemönster, och prisade af efter verlden för sina dygder. Hvarföre förföljde de då de christna? Här ser man likväl, hvilket omäteligt svalg, som öpnar sig emellan christendomen och den naturliga dygden. Det är ett svalg, som ingen kan hoppa öfver, utan att plumsa i den bottenlösa afgrunden.

1355. Monne icke större delen af nu tidens lärda, hysa samma öfvertygelse, som den första af dessa barn? Utan tvifvel, måste de vara fritänkare i religionen, enär de lita på sina vetenskapliga och politiska förtjenster: de tro sig kunna upfylla sin moraliska bestämmelse utan att grubbla i religionen. Och presterna skola säkert prisa dem saliga på deras döda mull, blott dessa fritänkare icke äro allt för djerfva, allenast de låta stats religionen vara oantastad. I sjelfva verket komma våra rationalistiska prester mycket väl öfverens med filosoferna i religions ämnen, ty de hafva ju i sjelfva verket samma salighetsgrund. Det är ingenting annat än kast intresset, som skiljer dem åt.

1356. Den andra af dessa barn säger till sin sörjande moder: »Jag har visserligen felat i många stycken, men jag lofvar heligt, art hädanefter bättra mig, och vandra på dygdens väg. Jag hoppas att min goda moder skall hädanefter icke få någon anledning, att vara

missnöjd med mig.» Dessa ord klinga förträffligt i rationalistens öron, eller den sortens fritänkare, som fört ett utsvävande lif i sin ungdom, men blifva mera stadgade i medelåldern och ålderdomen. De grunda sin förhoppning för framtiden på den egna bättringen, men de kunna icke förnedra sitt höga menniskovärde, ända därhän, att de skulle bevista de christnas (läsarenas) sammankomster, eller börja på att grubbla i religions ämnen, liksom Luther grubblade.

1357. En del rationalister påstå, att Gud icke kan fordra mera af den svaga menniskan, än hon mägtar åstadkomma. »När menniskan gör allt hvad hon förmår till sin förbättring: så blir Gud ansvarig för hennes själ, om den skulle gå förlorad.» Men kan Ni bevisa, att Ni gjort allt hvad Ni kunnat, när det funnits menniskor, som både velat och kunnat lösa edra tvifvel i afseende på vissa punkter, i christendomen, som Ni ansett vara stridande emot Eder öfvertygelse, men dessa menniskor hafven I föraktat, och kanske ansett dem för svärmare eller fantaster.

1358. Den egna bättringen är vist bra och behöflig, och mången tror verkeligen, att han är en god christen, när han bättrar sitt lefverne; men gunstiga lag lärare! När har Ni blifvit försonad, med ert lifs uphof? Hvar är syndaångern, hvar är den sorg som är efter Guds sinne? Hvar är det ångerfulla botfärdiga och förkrossade hjertat, som Gud fordrar i sitt ord? När har Ni gått igenom den trånga porten? När har Ni blifvit omvänd och pånyttfödd? Med den egna bättringen står menniskan på samma punkt, som Nikodemus.

1359. Den tredje af dessa barn säger till den sörjande modren. »Gråt icke för min skull!» Jag har visserligen felat, och förorsakat Er en stor sorg; men jag hoppas, att det är förlåtet, och om det icke är förlåtet, så förlåten I väl mina många brister och ungdomsfel.» Så talar nådatjufven, som tillegnar sig förlåtelsen innan han fått den. Orden »Jag hoppas, att det är förlåtet» tyckas mera såra än tillfrids ställa föräldrahjertat. Huru kan den sörjande modren förlåta en fräck och skamlös hora, som icke har hof, att skämmas öfver sin förnedring, en sådan menniska står på samma punkt, som de judar, som trodde på Christum (se Johannis 8de capitel.) De trodde sig vara Guds barn, emedan de voro uptagne i Guds nådes förbund, genom omskärelsen. »Vi hafve en fader nemligen Gud; vi är icke oägta födde.» Men likväl foro de efter, att döda Guds Son, som de icke ansågo för annat än en läsår predikant,

eller falsk profet. Kan man väl föreställa sig, att en menniska, som är i verkelig synda ånger, icke kan känna Guds Son af hans tal, om också inga under hade skett? Quinnan i den spetälske Simons hus, som gret öfver Jesu fötter, behöfde icke fråga »äst Du den utlofvade Frälsaren?» Den cananeiska quinnan, som också var i nöd, behöfde icke fråga »ho äst Du?» Ej heller höfvids mannen, som sade: Jag är icke värdig, att du kommer under mitt tak o. s. v. Zachaeus, den samaritanska quinnan m. fl. alla dessa tviflade icke, att Jesus var Guds Son.

1360. Hvarifrån hade de fått den öfvertygelsen, att Jesus var Guds Son? Nådatjufvarne säga vanligen att judarne icke voro så undervisade från barndomen, som vi äro undervisade, och derföre trodde de mera på Moses än på Christum. Hvarifrån hade då de som verkeligen trodde på honom fått sin öfvertygelse? Det var nöden, det var den djupare känslan, som lärde dem. Vi behöfva endast rådfråga känslan, för att finna, att en religiös moder icke kan vara nöjd med detta svar: »Jag hoppas, att det är förlåtet, om det icke är förlåtet, så förlåtes det väl. Man behöfver icke vara hvarken far eller mor, för att känna detta på sig sjelf, eller af sin egen natur, att ett sådant tillegnande af nåden, upväcker i föräldra hjertat endast medömkan och beklagande af den andeliga blindhet, som utan ånger och bättring tillegnar sig en syndaförlåtelse, som det ännu icke har fått. Då det i det menskliga lifvet verkligen förekommer sådana fall, som visa att de lättsinniga barnen kunna anticipera nåden och syndaförlåtelsen, hvad skall man då tänka om den lutherska kyrkan, som nu är full af nådatjufvar? Skall man kunna tänka att menniskor, som ingen ånger haft och ingen bättring gjort, hafva fått syndaförlåtelsen och äro nu benådade?

1361. Nej; så sannt, som Gud icke låter gäcka sig, så sannt måste menniskan jag menar den fullväxta menniskan undergå en kännbar förändring i sitt hjerta och sinne, innan han kan tillegna sig nåden. Vore Gud en lättsinnig moder, som icke är så nogräknad med sina barns svaghets synder: då vore det tänkbart, att han kunde förlåta synderna, utan ånger och utan bättring. Men nu finns det fäder och mödrar, som visa mera alfvare med sina barn, än den lutherska kyrkans praelater, som uptaga till kyrkoplikt dömda tjufvar och horor, uti den christna församlingens gemenskap utan ånger, utan föresatts till bättring å brottslingens sida. Vi hafva en berättelse af prästen Ekström (uti dess beskrifning öfver Mörkö socken *

[*Ekström, C. U.: Beskrifning öfver Mörkö socken, i Södermanland.] om en grevinna Sture, hvars dot[t]er genom härtig Carls tillhjelp blef enleverad af sin cousin, och sammanvigd med denna af en dansk prest emot modrens vilja. Denna quinna, som så förbrutit sig emot sin moder, kunde icke uthärda de samvetsförebråelser, som hon fick efteråt, utan måste söka förlåtelse och, försoning med sin mor, innan hon fölle i barnsäng, men måste dock uppehålla sig i flera dagar på godset, innan hon fick tillåtelse, att komma för sin mors ögon. Här se vi ett exempel på moderlig stränghet, och det andra exemplet hafva vi i David, som icke kunde se broder mördaren Absalom på två år, för sina ögon. Skulle vi tro, att Gud, som var så sträng i Mose tid, att han ville förgöra hela folket, nu blifvit så förändrad, att han erkänner obotfärdiga tjufvar och horor för sina barn?

1362. Sådant är likväl tillståndet nu i den lutherska kyrkan, att presten icke frågar efter hvarken ånger eller bättring af katechumeni, ej heller af communicanterna. Icke gör han heller någon åtskilnad emellan sorglösa, väckta och benådade, utan ställer sitt tal på en höft till hela församlingen, liksom vore allesamman benådade christna. Om någon christen vill undersöka nådatjufvens själatillstånd: så svarar han fräckt: Jag behöfver icke bigta mig för Er. Jag tror att det icke angår någon annan än mig sjelf huru jag blifvit en christen o. s. v. I sitt dagliga lefverne är nådatjufven verlden lik, han super, spelar kort, dansar, öfvar otukt och svordomar, är girig och snål. Eller om han icke just super och horar, så följer han dock verldens moder och seder, i mat och dryck, i klädsel, i lyx; han håller barnsöhl och graföhl; går till vackra flickor o. s. v. Allt detta anser nådatjufven för lofligt och anständigt.

1363. För öfrigt är nådatjufven flitig att gå i kyrkan, och anamma nattvarden. Han har lätt för att gråta, om presten predikar vackert om nåden och kärleken. Han kan gråta i kyrkan, och skratta bakom kyrkan: han kan vara gudfruktig i kyrkan och ogudaktig på krogen. Han kan välsigna ibland och svärja ibland allt efter som det passar sig. Om någon förebrår honom för hans ogudaktiga lefverne: så svarar han: »viljan hafver jag, men förmågan att göra det goda finner jag icke». Och Gud kan icke vara så sträng, att han förbjuder menniskan oskyldiga nöjen, m. m. Se nya psalmboken om nöjets rätta bruk.

1364. Men erfarenheten visar, att alfvarsamma föräldrar icke kunna tåla lättsinnigheten, fåfängan, högfärden och raset hos sina barn, ty de veta väl, att »ungdoms yran» förer menniskan på fall. Hvarföre äro de så kallade oskyldiga nöjena, såsom kortspel, bollspel, dans, lättsinnighet och högfärd i klädsell m. m. så vedervärdiga i alf varsamma föräldrars ögon? Är då Gud en narr, att han tål sådant gyckel: »Folket satte sig ner, att äta, och stod opp för att leka.» Men det är rent af omöjligt, att en alfvarsam moder kan förlåta en lättsinnig hora, som icke har hof, att skämmas öfver sin förnedring; men nog inbillar sig den lättsinniga varelsen, att i föräldra hjertat finnes så mycken nåd och så mycken kärlek, att menniskan får lefva som hon vill; och ändå lita på nåden, utan ånger, utan bättring, utan lefvande tro. Nej platt intet. Kärleken i föräldra hjertat har en gräns, och hvad alfvarsamma föräldrar icke kunna tåla, det kan icke heller den himmelska Fadren tåla. Huru gick det dem, som af nyfikenhet och lättsinnighet tittade in i arken? Nej; Gud låter icke gäcka sig.

1365. De som säga vi hafve Gud till Fader, d. v. s. den döda trons anhängare hafva i alla tider visat sina draketänder emot den lefvande christendomen. Judarne beto ihop tänderna af vrede öfver Stefanus; det var den »orthodoxa gallan», det andeliga hatet, som slipade inquisitionens svärd: »de trodde sig göra Gudi en tjenst dermed», men historien visar, att de gjort djefvulen en tjenst dermed. Det var den infernaliska passionen, som förvandlade sig till en helig pligt att utrota kättare. De trodde sig vara renade i Jesu blod, men historien visar, att de varit renade i det svartaste drakeblod; ty ormaettret fräser i alla deras ådror. Sådane äro den döda trons mandater: detta är den skamlösa horans bild, som säger till sin sörjande moder: »Jag hoppas, att det är förlåtet, och om det icke är förlåtet, så förlätes det väl.»

1366. Ack huru stor måste icke den moraliska förblindelsen vara, då en infernalisk passion kan förvandla sig till en helig pligt uti de lärdaste mäns medvetande? Ingen grymhet thar varit större, än inquisitionens grymhet. Det andeliga hatet döfvade alla menskliga känslor uti inquisitorernas hjertan. Den gamle ormen förvandlade sig till en »ljusens engel», och deruti bestod förblindelsen, att de icke kände rätta motivet till sina handlingar. Hit höra nu Frälsarens ord: »Om ditt ljus är mörker o! huru stort är icke då mörkret sjelft.» Den rena mosaiska läran var upblandad med mennisko stadgar,

liksom de nya böckerna; men ve den menniska, som vågar antasta förnuftets tillsattser i läran: han blir genast ansedd som en kättare och villoande liksom Luther.

1367. Thy värr hade äfven lärjungarne död tro ända till Christi död, men sjelfbedrägeriet var så stort, att de trodde sig kunna dö med Christo för sin öfvertygelse. Men huru gick det? Petrus kom först efter förnekelsen uti en rätt syndaånger, och vid Jesu död, kom den stora otron i dagen, som hade legat förborgad under den döda tron. Ty den döda trons bekännare tvifla alldrig om sin salighet; men i pröfningens ögonblick sviker den alldeles. Deremot lefver den lefvande trons bekännare i fruktan och bäfvan, och i stor räddhåga men när det gäller, då blir den svaga tron, stark, obeveklig och hårdnackad emot all djefvulens magt.* [*II 1566 »Med en lefvande tro följer ofta fruktan, tvifvel, men när det gäller, då blir den lefvande tron stark, obeveklig, hårdnackad och stursk emot all satans makt. Ju mera en christen blir förföljd af verlden, desto mera växer hans mod.»] Historien vittnar.

1368. Den fjerde af de ogudaktiga barnen säger till den sörjande modren: Jag är ovärdig att vara som barn i huset: »Jag är icke värd, att kallas ditt barn, men låt mig vara, såsom en af dina legodrängar.» Uti detta tillstånd var redan Kain, när hans samvete blef väckt af Guds stränga rättfärdighets dom: »Min missgeming är större än att hon må mig förlåten varda» »och jag måste gömma mig undan ditt ansikte». Absalom flydde efter broder mordet. Den förlorade sonen gick icke straxt till sin Fader, utan till köpmannen. Han var då väckt och stod under lagen, men egenrättfärdigheten (köpmannen) satte honom att vakta svinen, d. v. s. de svinaktiga tankarne, som plåga de väckta. Då först är menniskan riktigt väckt, när hon börjar frukta och hata Gud, och flyr undan hans ansigte. Men nådatjufven känner icke sin fiendskap till Gud, utan inbillar sig; att han älskar Gud.

1369. Men föräldrahjertats kraf kan icke tillfridsställas dermed, att brottslingen rymmer ur huset, far till skogs. Sådana fall förekomma ofta i verlden, att barnen rymma till skogs af fruktan för stryk. Men då måste antingen Fadren, eller modren söka rätt på det borttappade fåret, ty de kunna icke få någon frid, så länge, som en unge är i villande skogen. Mången tar också riset med sig, när han går, men detta ris kastar han bort, så snart han börjar frukta, att den arme

ungen måhända har villats bort, och när han slutligen finner det borttappade, är han glad deröfver, och ägan, som den odygdiga ungen förtjent, förglömmes alldeles den gången. De andra barnen, som hemma äro, kunna få stryk, men den som rymde han slipper, ehuru han icke allenast varit lika odygdig, som de andra, utan äfven förorsakat föräldrarne det största besvär. Huru kommer det till?

1370. Här se vi åter ett drag i den gudomliga karaktären. Han lemnar de 99, som ingen bättring behöfva, och söker det borttappade. »Jag är icke sänd, utan till de borttappade får af Israels hus.» Fadren söker det borttappade barnet, och när han finner det, så är han glad deröfver. Det är väl sannt, att »fruktan för Guds vrede», icke gör tillfyllest, men den är dock något mera än intet uti det andeliga; ty den som fruktar Gud, är dock närmare himmelriket än den som alls intet fruktar. Guds fruktan var i Gamla Testamentet den rådande passionen hos de trogne; men fruktan betraktadt såsom motiv till menniskans handlingar, anses icke och är icke heller det rätta motivet, emedan fruktan kan snarare vara förenadt med hat än med kärlek. Luther fruktade Gud och hatade Guds stränga rättfärdighet, den tid han stod under lagen. Fruktan och hat äro ofta förenade; emedan de icke höra till samma organ. (Se passions läran) Men fruktan och kärlek hafva samma organ, och kunna icke bestå jämte hvarandra. Menniskan kan således icke frukta och älska Gud på en och samma gång, emedan »kärleken utdrifver räddhågan».

1371. Men fruktan och hat, kunna mycket väl bestå jämte hvarandra; det latinska ordspråket: »oderint quem metuunt», bekräftar också detta påstående. Således är fruktan ett dåligt motiv till menniskans handlingar. Men ännu sämre är den, som ingen fruktan känner för Guds vrede: ty en sådan kan håna föräldra hjertats öm[m]aste känslor, och göra narr af dess tårar. Detta gäller dock endast om den sorglösa menniskan; ty så vist, som fruktan för Guds vrede är ett kännemärke på väckelsen, så vist är också fruktan för djefvulen, ett kännemärke på nådaståndet. Menniskan har icke mera, än två mägtiga magter, att frukta för, och dessa magter äro sådana, att hon icke kan undvika någondera. Det gifves fyra olika grader af fruktan, hvilka alla hafva en djup betydelse i nådens ordning. En sort fruktar för ingenting hvarken för Gud eller djefvulen. Den andra sorten känner fruktan för Gud, men känner ingen fruktan för djefvulen: den tredje fruktar för bägge, och törs

således icke nalkas någondera; den fjerde fruktar för djefvulen, men icke för Gud. Säg nu min gunstiga läsare, uti hvilket själa tillstånd hvar och en af dessa fyra befinna sig.

1372. Bibel tolkarena påstå allmänt, att Frälsarens ord i Math. 10. och Lucae 12. »rädens för den, som kan förderfva både kropp och själ i helvetet» har afseende på Gud; men en hare har gifvit mig den uplysningen, att det är själafienden, som en christen bör frukta mest. Icke allenast ord ställningen i denna mening, visar att det är djefvulen, »som, sedan han dödat hafver, hafver han ock magt att bortkasta till helvetet». Det är dock icke Gud, som dödar menniskan, utan djefvulen, som dräper de flesta menniskor i förtid. Genom synden är döden kommen i verlden. Gud hafver visserligen både lifvet och döden i sin magt: han kan således förlänga lifvet, (Hiskias); men djefvulen förkortar lifvet, ty »han är en mandråpare», men är han en mandråpare, så är det just han som dödar både kropp och själ. Vore Gud den, för hvilken en christen borde frukta såsom dender förderfvar både kropp och själ i helvetet: då skulle alldrig Gamla Testamentets trälaktiga fruktan uphöra.

1373. Nej; Gud är icke den, som förderfvar både kropp och själ i helvetet, utan det är mandråparen djefvulen. Och för honom, själafienden, måste en christen frukta allramest. Och denna uplysning har jag fått af en hare, som har den största fruktan ibland djuren, och är således competent att vittna i denna mörka sak. * [* II § 1588: »Jag kan säga af egen erfarenhet, att haren hoppar i menniskans famn när han är förföljd af arga hundar; och detta har verkligen händt, att haren har hoppat i min famn. Och detta haraskutt har förvissat mig derom, att den som kan förgöra både kropp och själ är fienden, den svarta hunden, som aldrig gifver nåd eller pardon.»] Haren fruktar både för menniskan och för hunden, som förföljer honom. Men när han kommer i ett småg, så att han icke kan undvika någondera; då tager han sin tillflyckt till den starkare: märk väl läsare, »till den starkare» ty instincten säger honom, att af fienden, som förföljer honom, är ingen nåd, att vänta, men om den starkare förbarmar sig, och skonar honom, så är han frälst. Si sådan är harens erfarenhet: och säg min gunstiga läsare: är det en falsk erfarenhet? är det en falsk känsla, som drifver haren, att taga sin tillflyckt till den starkare, när han är förföljd af själafienden? Nej; det är en vink ifrån Skaparen som gifver haren detta instinctartade omdöme i farans stund.

1374. Vi förmoda, att den af själafienden anfäktade och skrämda själen skall snart finna, om han blott rådfrågar sin egen instinct, att haren har rätt; men tror han mera bibeltolkarena, hur går det då? Gud är då den, som förderfvar både kropp och själ, och för honom måste man således frukta mer, än för själafienden. Då vänder sig fruktan åt ett galit håll, nemligen åt det hållet, hvarifrån hjelpen kommer. Då fruktan för Gud är större, än fruktan för djefvulen, så måste ju själen af sin fruktan för Gud vändas mot själafienden, med hvilken de väckta stundom anställa en tvetydig kamp på lif och död: emedan de icke våga fly till den starkare, så arbeta de alldeles förfärligt på egen hand, de arbeta på den egna bättringen, men blifva sämre och argare, ju mera de sträfva på den vägen; till slut blifva de utmattade af egenrättfärdigheten och duka under frestelsen. Hade de tagit exempel af haren, och hoppat i famnen på den starkare, skulle de icke hafva behöft utstå denna fruktlösa kamp på egen hand. Men det finns nästan ingen väckt, som icke trampar den förlorade sonens fotspår ifrån början till slut.

1375. Men den barnsliga vördnaden får icke försvinna. Om Luther med fruktan menade den barnsliga vördnaden, så eger saken sin fullkomliga riktighet. Men fruktan och kärlek höra till olika perioder af menniskans omvändelse. Frukta först, medan du känner, att du är en fiende till Christi kors; älska sedan du blifvit försonad med Gud. Medan menniskan står under lagens förbannelse, kan hon väl frukta, men icke älska Gud: detta är alla christnas erfarenhet. Men då menniskan kommit så långt i sin omvändelse, att hon blifvit benådad: då måste »kärleken utdrifva räddhågan», men icke den barnsliga vördnaden.

1376. Nådatjufvarne hafva så liten reda på sina egna känslor, att de 1mo påstå sig alldrig hafva hatat Gud, ehuru apostelen säger: »Vi vordo försonade med Gud, medan vi ännu voro hans fiender», d. v. s. (försoningen var förberedd och å Guds sida redan färdig.); och Luther kände af egen erfarenhet, »att han en tid var rigtigt ond på Gud; 2do påstå de äfven att menniskan kan älska Gud öfver allting, (om hon vill): och derjemte frukta Gud, värre än satan. Alltså kan då menniskan frukta och älska Gud öfver all ting på samma gång. Huru hänger det ihop? En christen måste frukta for djefvulen, emedan hon icke får någon frid för satans anfaktningar. (Luther). För Gud kan en benådad christen icke frukta, emedan han känner, att han uti honom, har en försonad Fader. Men

nådatjufvar hafva ingenting, att beställa med satan; derföre kunna de icke frukta för honom. Mera underligt är det, att de tro sig kunna älska Gud öfver allting, och ändå frukta för honom, såsom dender, kan förderfva både kropp och själ i helvetet. Monne icke härunder ligga en stor hund begrafven ? När menniskan står i samma förhållande till Skaparen, som barnen till föräldrarne, så måste hjertats innersta vrår och vinklar skärskådas, och, så vidt möjligt är ställas för hennes åskådning. Fruktan, tro, kärlek, äro enligt lutherska lärobegreppet christendomens kärna; men huru olika äro icke begreppen om dessa saker.

1377. Vi veta för visso, att fruktan för Gud tillhör det väckta tillståndet, (jämför hvad Luther skrifver om sig sjelf) men fruktan för djefvulen tillhör det benådade tillståndet, och man måste således vara litet tvehågse, hvilkendera personen, som förstås under i det citerade språket. En del säga »att menniskan är sjelf sin egen värrsta fiende». Detta är visserligen sannt, om med sjelf menas egoismen, eller sjelfviskheten, hvilken är menniskans värrsta fiende. Och i denna mening sade vi ofvanföre, att den som är försonad med sig sjelf, han är försonad med satan. Detta är ett hårdt tal, och en hård nöt att bita på, ty sjelf är mångtydigt. Är det nu sannt att menniskan sjelf är sin egen värrsta fiende, så har hon mest, att frukta för sig sjelf, d. v. s. för egoismen.

1378. Men egoismen, ehuru nära förenad med sjelfvet, kan dock icke vara det samma, som lifvet i den psychiska, eller själen i den metafysiska personligheten: det blir dock alltid en skilnad emellan sjelfvet och lifvet, eller emellan sjelfvet och själen; äfven som det i andeligt afseende alltid är en stor skilnad emellan den gamla och nya menniskan, så snart den nya menniskan blifvit född. Om jag är den nya menniskan: så är jag icke Satan; om jag är den gamla menniskan, så är jag en Satan. Här kommer det an på tillegnandet. Men det är klart af sakens natur, att om den nya menniskan icke är född: så kan jag icke vara den nya menniskan; men om den nya menniskan är född, då kommer det an på tillegnandet. Men likasom rationalisten icke har någon rättighet, att skjuta ifrån sig den onda viljan: så har icke heller det psychiska jaget (lifvet) någon rättighet, att skjuta ifrån sig den gamla menniskan eller om jaget är en metafysisk person (persona substantialis): så har icke själen rättighet att skjuta ifrån sig den gamla menniskan, utan jaget innefattar både den gamla och nya menniskan: alltså är då jaget

en »benådad djefvul», och denna person, den benådade, har allting att frukta af djefvulen: ty den benådade är svennbarnet, som omtalas i Uppenb. 12. cap.

1379. Ehuru nu den benådade eller nya menniskan måste frukta för den gamla menniskans sjelfviskhet, som är den nya menniskans värrsta fiende: så vilja dock bibel tolkarena påstå, att det är Gud, som menniskan bör frukta allramest. * [*Anm. L. har redan i II §§ 1571—1594 tolkat frågan om fruktan enl. Matt. 10: 28 såsom av det föregående framgått. Dahlberg i sina »Annotationer» har för sim del inte kunnat gilla denna tolkning utan skriver bl. a.: »Detta bibelspråk Math. 10: 28 synes auktor tyda tvärtemot sammanhanget och alla goda exegeter. Magt öfver både kropp och själ har allena Gud. En barnslig räddhåga att mista Gud och komma under hans straffande hand rekommenderas öfverallt i Guds ord. Denna fruktan är nyttig och nödig så länge menniskan är syndare. Och denna fruktan kan, endast genom stigande och renad kärlek öfvervinnas, åtminstone så tillvida, att d. ej blir herrskande princip = trälaktig — — då mskan komme under lagen. — Auktor bör i utvecklingen häraf ej ge stöd åt de galne andar, som förjaga gudsfruktan såsom Luther skrifver om sin tids antinomer. Sådant tal är minst väntadt af auktor, som eljest är tillräckligt lagisk [logisk?].» (anm. till II 1575) — — »Frukta Gud är i äkta xstelig mening ej att vara rädd for Gud såsom för ett ondt väsende, utan vara rädd att skiljas från Hm o. synda mot Hm. Detta kan då äfven kallas att frukta för djefvulen.» (anm. till II 1580) »Auktors öfvertygelse kan respekteras, men delas af ingen tolkare, så vidt jag vet.» (anm. till II 1585)] Men det finns så många språk i den Heliga Skrift, som visa, att Gud icke vill störta någon menniska i helvetet. Men djefvulen han vill det. Och i allmänhet måste man så förstå den gudsfruktan, som omtalas i Skriften att det är den barnsliga vördnaden, som här menas, när det är frågan om benådade själar. Men alla väckta, som stå under lagen hafva en trälaktig fruktan, hvaremot den säkra hopen icke har någon fruktan hvarken för Gud eller djef.

1380. I alla fall är en trälaktig fruktan bättre än ingen fruktan, Det är således ingenting ondt uti fruktan för Guds stränga rättfärdighet. Men denna fruktan hjelper ingen till himmelriket, om icke dertill kommer kärleken, som utdrifver räddhågan. Ty att vara i skogen om natten, och icke töras komma hem till föräldrarna af fruktan för

stryk, det är min sann icke roligt. Att se, med hvilken kärlek och försakelse föräldrarne söka den borttappade, som icke en gång svarar på deras rop, det är förskräckligt. Men så långt drifver egenrättfärdigheten menniskan, när hon blifvit alfvarligen väckt till medvetande af sitt brott. Hon flyr ifrån Guds ansikte, och gömmer sig bakom träden i lustgården,

1381. Den som är försonad med sig sjelf, d. v. s. med djefvulen, han känner ingen fruktan hvarken för Gud eller djefvulen, emedan han tror sig vara Guds intimaste vän och närmaste bröstarfvinge. Men när döden kommer, känner han sig vara alldeles oberedd. Då inställer sig fruktan för döden merändels hos den enfaldige, som icke kan resonera bort alla räkningar. Likväl finns det bra många, som hafva en så stark död tro, att ingen synd kommer på deras samvete, ehuru de känna, att döden nalkas. Hos de lärda är egenrättfärdigheten så stark, att de icke frukta för några efterräkningar, och den rike har mesta bekymmer om sina skatter huru de skola användas och fördelas efter hans död.

1382. Allt detta visar sig redan hos barnen i smått. De barn, som rymma till skogs af fruktan för straff, hafva dock medvetande af sin brottslighet. De veta sig hafva illa gjort. Men detta plågsamma tillstånd upväcker medlidande i föräldra hjertat. Den öm[m]a modren kan icke få en blund i sina ögon, medan ett barn är i skogen under mörka natten. Under sökandet stegras sorgen ännu mer, och riset faller ur hennes händer. Hon skattar sig lycklig om hon blott kan finna sitt förlorade barn. Hennes vrede (Guds vrede) öfver det onda, som barnet gjort, kufvas af en annan passion, sorgen: rättvisan fordrade, att detta barn skulle straffas: derföre tog hon riset med sig; men under sökandet kastade hon bort riset, emedan medlidandet hade nedstämt rättvisans anspråk. Det heter på flere ställen i Bibeln att Gud ångrade sina hotelser emot Israels barn.

1383. Men är icke allt detta anthropopathiska lidelser? Gud kan ju icke ångra sig? Den tron hafva nu alla filosofer, alla prester, att Gud icke har någon känning alls af föräldrahjertats ädlaste karaktärsdrag. Likväl måste sjelfva Martensen tillstå, att uti Guds personlighet finnas verkeligen de egenskaper, som vi tillegna Honom. Om vi tro, att Gud är barmhärtig, men Gud i sjelfva verket icke är barmhärtig: så famlade vi ju uti mörker och okunnighet om Guds rätta karaktär. Och då vi göra en djerf slutsatts ifrån vår egen karaktär till gudomen,

så borde vår egen karaktär först vara riktigt känd. Vår anthropologi borde först vara enligt med det verkliga idealet af fullkomlig mensklighet, innan vi kunna skrida till theologin. Men hvilken kan nu bevisa, att filosofen är det »fullkomligaste ideal af fullkomlig mensklighet»? Han är så beherrskad af egenkärlek, att han tror sig vara detta ideal, men deraf följer icke, att han verkeligen är detta ideal. Vi föreställa oss, att en ömsint moder kommer närmare detta ideal än filosofen, som är beherrskad af egoism ifrån topp till tå. Gud bevare oss för en sådan Gud, som är en stor filosof.

1384. Detta är evinnerligt lif, att känna dig allena sannan Gud, och den du sändt hafver Jesum Christum. Det första stora ordet i anthropologin är »Tå gnoti sauton», och det andra stora ordet i theologin är »Tå gnoti Christon». Hafve vi en skef och ensidig kunskap om vår egen natur, så blifver den slutsatts vi deraf göra till Guds personlighet, falsk. Detta är en klar sak, som icke kan motsägas af någon. Men ingen har gjort så djerfva slutsattser från anthropologi till theologi, som profeterna, hvilka tillegnade Gud, icke allenast menniskans vanliga själs förmögenheter såsom vilja, förstånd, hjerta, m. m. utan äfven ögon, öron, mun, näsa, händer, fötter, hår, m. m. hvilket nu förtiden anses vara allt för platta och triviala anthropomorfismer; men skole vi derföre säga, att profeterna hafva haft en falsk kunskap om Guds sanna natur, eller att Gud för menniskans skull har tagit på sig en skepnad, som han icke eger. Detta vore, att förringa, uppenbarelsens sanning, och göra Gud till en persona »immaginata», som föreställer en annan karaktär, än den han verkligen eger. Vi tro, att Gud är alltför alfvarsam, för att kunna leka blindbock med sina barn om Han ock stundom nedlåter sig till de enfaldigas fattningsgåfva, för att göra sig kännbar och begriplig för dem.

1385. Vi hafva hittills tält om de barn, som rymma till skogs af fruktan för stryk. Dessa upväcka ovillkorligen föräldrarnes medlidande. Men huru skola föräldrarne bete sig med sådana barn, som ingen fruktan hafva, ehuru de gjort illa? När ingen aga hjelper, måste föräldrarne låta dem lefva efter sin onda böjelse. Men föräldrahjertat blöder och lider, det lider otroligt för sådana barn, som ohejdadt löpa fram på förderfvets stigar. Men om föräldrarnes böner och tårar icke verka på de förhärdade, då måste föräldrahjertat till slut blifva kallsinnigt, och hårdt emot de hårdnackade. Och så snart föräldrarnes ömhet uphör, då uphör

också barnarätten. Föräldrarne kunna omöjligen älska sådana barn, som icke akta föräldrarnes böner och tårar, icke heller låta aga sig, eller emottaga tuktan, utan lefva efter sin egen onda böjelse, och följa onda skalkars ingifvelser.

1386. Just så ungefärligen står det nu till med menskligheten, och dess förhållande till Skaparen. Men det är just detta brottsliga och nedriga förhållande emot Skaparen, som verldens vise förneka, under föregifvande, att det står icke så illa till med menniskan, som reformatorernas sjukliga inbillning förespeglar. När reformatorerna påstå, att menniskorna äro »positive onda» så påstår filosofen, att menniskan är »positive god». Menniskan har en ädel karaktär, och en god vilja. Med några få undantag, måste menniskoslägtet öfver hufvudtaget, bättre upfylla sin moraliska bestämmelse nu än förr. Och hvarifrån har filosofen fått en sådan öfvertygelse? Jo ifrån sin egen älskvärda person, som är så gudomlig i sitt förnuft, så ädelmodig i sin vilja, så englaren i sitt hjerta att det icke finns en enda fläck på hans samvete, som kunde skymma bort nådens sol på domens dag. Filosofen är så »uphöjd öfver all smädelse och allt beröm», att han liknar mera Gud än menniskor. Ja han kan ju icke begå majestäts brott emot Gud personligen, eller göra något ondt, som han icke har tusende fallt godtgjort med sina dygder. Men vi få väl se, huru det går med honom till sist.

1387. Vi komma nu till den femte af dessa barn, som känner sin moraliska förnedring, och sitt nedriga förhållande emot sitt lifs Uphof; ett barn, som känner sig vara skyldigt till föräldra mord, genom den hjertfrätande sorg, som det förorsakat. Detta barn måste slutligen komma hem ifrån den mörka skogen, och gråta bakom dörren. Den förlorade sonen måste återvända till sin fader. En sådan brottsling måste fukta sin moders händer med ångrens heta tårar. Och säga: jag får ingen frid, om jag icke får förlåtelse af er. Ibland andra brott, som ligga tungt på mitt samvete, har jag äfven den synden på mitt samvete, att jag förorsakat er en så stor sorg och grämelse, och detta bränner som en eld på mitt samvete. NB. (Den väckte Luther kände, att evangelium om Christi lidande plågade honom ännu mer än lagens förbannelse). Nu frågas, hvilken af dessa barn, skall blifva försonad med sitt lifs Uphof? Saken förklarar sig sjelf.

1388. Ehuru det sunda omdömet säger, att föräldrahjertat fordrar

en upriktig ånger, innan någon försoning kan ske emellan föräldrar och barn, så förefaller likväl allt detta, som ett ohyggligt svärmeri, så snart sjelfva saken blir synlig för den säkra hopen. Det starrblinda förnuftet stirrar, och gör stora ögon, men kan ändå ingenting annat finna än svärmeri uti hvarje religiös eller andelig väckelse. Den lutherska kyrkan ryser vid blotta åsynen af sådana fenomener, som tillkänna gifva någon gnista af den heliga eld, som Frälsaren kom att uptända på jorden. Stats kyrkans intolerans så ryktbar vorden i Sverrige, har icke sin grund uti dess barmhärtighet, ömsinthet och medlidande med de svaga i trona, hvilkas samvetsfrid störes af läsarena, såsom Cleri Comitialis Cirkulär för 1854 låter påskina, hvarest förf. utgjuter sina öm[m]aste känslor (pag. 10) uti följande sentimentala ordsvall: »Äro vi nu öfvertygade, att den evangeliska lutherska läran är öfverensstämmande med Guds eget uppenbarade ord, som lärer oss den enda rätta vägen till saligheten, måste vi icke då önska att upprätthålla denna lära ibland oss? Ar det då icke ett brott, en grymhet emot de svaga, de enfaldiga, de mindre uplysta, att genom en obegränsad religions frihet, blottställa dem för alla möjliga förvillelser i religiöst hänseende? Kan det någonsin vara orätt, att icke tillåta det förkunnas, och utspridas, som man vet och tror vara vilseförande och förderfligt?» * [* Cleri Comitialis Cirkulär till samtlige herrar biskopar och consistorierne i riket. 1854 s. 10.] Här är författaren i fara att quamna af egenrättfärdighet. Egenrättfärdigheten har omskapat sig till en ljusens engel i författarens medvetande.

1389. Utom det psychiska misstaget i denna deduction, hvilket alltid uppenbarar sig uti inquisitionens grymhet bestående deruti, att inquisitorerna icke känna rätta motivet till sina handlingar, hvadan ock det andeliga hatet till den lefvande christendomen uppenbarar sig i deras medvetande, som en helig pligt att utrota kättare, ehuru denna heliga pligt är i sjelfva verket en infernalisk grymhet, som har sin innersta grund uti den »orthodoxa gallans intryck på hjernan», innehåller äfven ofvan skrefne deduction en öfver bevisning, som bevisar för mycket. Ty det kan icke nekas, att inquisitionen i påfvedömet hvilar på samma »medlidande med de svaga i trona», hvilkas samvets frid varder störd af det lutherska kätteriet: likasom det icke heller kan betviflas, att påfvedömets öfvertygelse om papismens öfverensstämmelse med Guds eget uppenbarade ord, och påfvelärans ofelbarhet, samt saliggörande

kraft, är lika orubblig och grundfast som trötts någon »äkta lutherans» öfvertygelse nu kan vara; och kunna vi väl tvifla derpå, att icke rationalistens öfvertygelse är lika bergfast, som papistens och lutheranens? Se blott den lilla afhandingen af A. A.

1390. Men hvad som i synnerhet förefaller oss besynnerligt, är den stora »otro» som framlyser i ofvanskrifne deduction. De hafva den öfvertygelsen, att Guds egen ära är i fara, för läsarenas irrläror; de hafva den öfvertygelsen, att det är Guds egen sak, som de förfäkta emot läsare, svärmare och villoandar: men de tro icke att Gud sjelf kan befrämja sin sak, genom sanningens egen kraft, som verkar på öfvertygelsen. De tro mera på länsman och fiskalen, än på Gud. Hvar är då Luthers tro? Då Luther var öfvertygad derom, att det var Guds egen sak, som han försvarade, så hade han ock den fasta öfvertygelsen, att Gud skulle befrämja sin sak, genom sanningens egen kraft; men presterna i Sverrige tro icke, att Gud befrämjar sin egen sak; derföre måste de anlita länsman och fiskalen, att försvara de svage i trona, emot läsarenas fördömande. Likasom de svaga i trona icke funne tillräckligt skydd hos presterna.

1391. Men de tala för sin sjuka mor, när de tala om barmhärtighet och medlidande med de svage i trona; ty det är besvärligt för en prest, att hafva göra med väckt folk i sin församling. Han får icke spela sitt bräde i fred för läsarena om söndags eftermiddagen; icke får han drikka sitt toddyglas i fred för läsarena; icke får han gå på dans och kalaser för läsarena; och om presterna hafva den öfvertygelsen, att »lutherska läran är öfverensstämmande med Guds uppenbarade ord»: så hafva läsarena den öfvertygelsen, att presterna icke predika den rena evangeliska läran rent och klart, emedan de hafva föredragit sina egna menniskostadgar, och en ihålig förnuftsvisdom äfven i sina predikningar, hvaraf ingen väckelse sker, ingen sund själaföda meddelas åt nåde hungrande själar. Skulle nemligen presternas lära hafva någon verkan på folkets hjertan; skulle icke fästningar och arrester fyllas med brottslingar: skulle icke tjutet och svordomarne höras på gator och gränder; skulle folket visa något alfvare i sin christendom: då skulle man tro, att presternas lära har verkat på folkets öfvertygelse. Men nu vittnar just folkets allmänna ogudagtighet, att presterna ingenting kunnat verka på folkets öfvertygelse, ehuru de synas trösta sig dermed, att christendomen i svenska kyrkan är mera i det fördolda. (Cl. C. C. sid. 9.) De hafva således satt sitt ljus under ena skeppo, men

Christus säger: ingen sätter sitt ljus under ena skeppo: Äro de menniskor, som ståndet förmodar vara sanna christna, undangömda från mängdens blickar: så är deras christendom icke mycket värd. (Tegnér)

1392. Märker icke ståndet, att kejsaren af Ryssland har samma ömhet för de svaga i trona, som presterna i Sverrige. Han har ju velat tvinga turken med eld och svärd, att icke störa sina undersåtares samvetsfrid. Likasom presterna i Sverrige vilja tvinga läsarena med lagens svärd, att icke störa de svagas i trona, samvetsfrid, så vill äfven kejsaren af Ryssland tvinga turken med eld och svärd, att icke störa sina undersåtares samvetsfrid. Men om nu kejsaren af Ryssland, skulle en vacker dag tvinga stats kyrkan i Sverrige, att afsvärja sig den lutherska läran, och antaga den grekiska: huru skulle presterna i Sverrige då bära sig åt? Skulle de upoffra sig för sin öfvertygelse? eller skulle de afsvärja sig den lutherska läran? Jag fruktar att de skulle göra som presterna i Frankrike gjorde uti förnuftets herradöme: de skulle afsvärja sig lutherska läran såsom varande den största galenskap, som kunnat falla någon menniska in. Uti ett sådant fall, som vi nu supponerat, vore det hög tid för »Svenska kyrkan och dess presterskap att besinna sig mer än en gång, innan de af eftergifvenhet mot dagens (kejsarens) hugskott för irrlärornas otaliga skara, öppet blottställa bekännarena af den tro, för hvilken deras största konungar lefvat, verkat och upoffrat sitt lif - - - etc. (CL C. C. sid. 10).

1393. Vi hafva nu tagit föräldrahjertats öm[m]aste känslor i anspråk, för att visa, huruledes en försoning emellan föräldrar och barn är någonting helt annat, än en förlikning mellan en konung och uproriska undersåtare. Uti en sådan försoning, kan en förlikning utan försoning ega rum, likasom emellan stridiga parter uti en juridisk akt. Men uti en verkelig försoning emellan föräldrar och barn, kan intet sjelf bedrägeri ega rum; ty föräldrarna hafva en skarp blick, nemligen sådana föräldrar, som sjelfva äro försonade med Gud. Förgäfves söka olydiga barn, att sticka ut ögonen på sina föräldrar; förgäfves söka de bedraga dem med låtsad oskuld: barnens brottsliga förhållande måste förr eller sednare blifva uppenbart.

1394. Men om nu föräldrahjertat kräfver antingen blod eller tårar, innan det kan försonas, huru kan då Guds faderliga hjerta

tillfridsställas utan försonings offer? Föräldrar, som äro beherrskade af ambition kunna icke försonas: de fordra förförarens blod, och den förfördas fördrifvande ur huset; men gudfruktiga föräldrar måste sjelfva utstå helvetets ångest för sina ogudaktiga barn. Det lyckades förföraren, att såra föräldrahjertat på det öm[m]aste; men det lyckades honom icke, att behålla sitt offer: han kunde icke hindra försoningen. Han kände icke föräldra hjertats djup, emedan han sjelf var barnlös. Förföraren kände rättvisans fordringar, men kärlekens fordringar kände han icke. Denna föreställning om försoningen är visserligen rent mensklig. Men rent mensklig måste också den försoning vara, som skall kunna fattas af menniskor. Då Skaparen sjelf nedlåtit sig till våra barnsliga föreställningar, på samma sätt, som öm[m]a föräldrar nedlåta sig till sina barns barnsliga föreställningar, och deltaga i barnens oskyldiga lekar: så kunna vi göra en slut satts ifrån det menskliga föräldrahjertats egenskaper till gudomen.

K.K.K. Den rätta försonings grunden.

1395. Försonaren förenar i sin person ett dubbelt modershjerta, först såsom Skapare, emedan »genom honom är allting gjort» (Joh. 1.); och för det andra som blods frände, delaktig vorden af vårt kött och blod, dock utan synd. Ställ nu klart för er åskådning gudamasken, som krälar i stoftet, och svettas blod i örtagården! Var det fruktan för döden som öfverföll honom i detta ögonblick? Så har mången rationalist inbillat sig. Eller kände han sig i detta ögonblick öfvergifven af sin gudomliga natur? Så har man i sednare tider velat förklara Frälsarens andeliga lidande, med anledning deraf, att han ropade på korset: »Min Gud! Min Gud! hvi hafver du öfvergifvit mig?» Men denna åsikt har sin grund i de lärdas falska föreställning om Guds höga egenskaper. De föreställa sig, att Gud icke kan hafva ett moraliskt lidande. Gud skulle således sakna föräldrahjertats herrligaste egenskaper. Men Luther kunde icke tro, att han var fullkomligen återlöst, om han icke finge hafva den föreställningen, att Skaparen hade lidit helvetets ångest.

1396. Så vida Frälsarens person icke är en blott »persona idealis», utan en verkeligen psychisk personlighet, hvilken icke allenast »secundum humanam naturam», utan äfven »secundum divinam

naturam» var underkastad en moralisk nödvändighet, så måste han enligt 1. Mos. 6: 6 hafva haft en verkelig sorg öfver sina barns olycka, långt förr än han tog på sig den menskliga naturen. Men detta moraliska lidande, kunde icke blifva rätt klart för verlden, innan »Ordet vardt kött»; hans moraliska lidande i Gethsemane var en moralisk nödvändighet. Det var ett outsägeligt qual, som Försonaren måste utstå för sina ogudaktiga barn, hvilkas brott föllo tungt på hans samvete. Han måste lida helvetets ångest för menskligheten icke blott såsom »blodsfrände», utan äfven i egenskap af »födare» emedan han gifvit alla varelser lifvet. Här måste man taga i betraktande, hvad som förut är sagt om den högsta personligheten. Är nemligen Gud en »persona idealis» så äro alla hans egenskaper beroende af hans vilja, och då finns uti hans personlighet ingen moralisk nödvändighet. Men är han en »persona substantialis», såsom man vanligen antager: så måste han handla enligt sitt väsendes natur, och då äro icke hans egenskaper beroende af hans vilja.

1397. När Frälsaren på en gång förenade i sitt medvetande, millioner gånger billionerna, det vill säga hela menskligheten, hvilken genom ett enda fall, som skedde i en handvändning, förlorade sin medskapade härlighet, och låg nu höljd af skam och vanära i den djupaste moraliska förnedring, belastad med de slemmaste laster och blodsskulder, rusande fram i vild yra till sin eviga förtappelse: måste icke då det gudomliga faders ihjertat blöda sig till döds af medlidande och sorg öfver detta moraliska missfoster, som icke en gång har hof att skämmas öfver sin förnedring. Och hade icke detta missfoster fått lif af honom, hade det icke varit hans yngsta och käraste barn, så hade han kunnat slita sig ifrån detta missfoster och tänka som Herren sade till Moses: (Jag vill lemna detta missfoster åt sitt öde:) »Och nu låt mig, att min vrede förgrymmar sig öfver dem, och upfräter dem, så vill jag göra dig till ett stort folk.» (2. Mos. 32: 10). Herren ville icke blifva alldeles barnlös på jorden, men behöfde han Israels barn? Och behöfver han skona detta missfoster, för att vinna sitt ändamål med skapelsen? Nej platt intet säger förnuftet. Men går man till föräldra hjertat, så kan det icke slita sig löst ifrån dem.

1398. Men lärjungarne, som skulle vara vittnen till hans förfärliga ångest, kunde icke uti sin sömnaktighet riktigt begripa, orsaken till detta »samvetsqual» som pressade ut blodsvetten; derföre kunde

de icke heller klart fatta betydelsen af denna moraliska »försoningsgrund», ty uti alla deras skrifter, hafva de ansett det fysiska lidandet, eller korsets död såsom den enda försoningsgrunden. Det synes af hela tankegången i deras lära om försoningen, att Frälsarens död på korsset, hade gjort det djupaste intrycket på deras hjertan, hvadan ock denna lekamliga död var i deras föreställning det enda försonings offret. Theologerna hafva icke heller kunnat fatta, att Frälsarens eller Guds Sons moraliska lidande, var ett försonings offer för våra synder, ehuru det är klart af det som nu blifvit sagdt om den psychiska frändskapen, att ett moraliskt lidande är lika nödvändigt, som det fysiska lidandet, för åstadkommande af en försoning emellan föräldrar och barn. * [*Anm. Denna § lyder i huvudsak lika i II 1610 och L. har icke ändrat mening, ehuru Dahlberg annoterar: »Åter synes auktor vilja debitera apostlarna att de bristfälligt uppfattat försoningen. Må detta mildras, att det ej kränker d. Hel. Anda, s. de i fullt mått fingo af.»]

1399. Men den föreställningen, att Gud icke kan hafva något moraliskt lidande, är en följd af den filosofiska egoismen. Filosofen betraktar sig sjelf, som ett ideal af fullkomlig mensklighet: när han sjelf icke känner något moraliskt lidande: så gör han en slutsats ifrån sin egen älskvärda person till Gudomen. Egenrättfärdigheten har stålsatt hans eget bröst, så att han icke känner någon sorg öfver sina barns förnedring; och nu menar han, att Gud har samma jernhårda natur, som filosofen, hvilken tänker ungefärligen så här: det ar ovärdigt att Skaparen skall lida för min skull. Jag är väl liten till växten emot honom, men så förbannat ussel, nedrig och skamlös kan jag icke vara att Skaparen måste ligga på knä och svettas blod för min skull. Nej det går alldrig i verlden an, att göra sig så nedriga begrepp om menniskan: det vore ju, att betaga henne allt menniskovärde, att anse henne sämre, än de oförnuftiga. Se du på Satan der han ligger i gräset och räcker opp sin styfva nacke.

1400. Men så har det likväl gått till, att Skaparen ligger på knä och svettas blod för din skull.* [*Anm. Med anledning av uttrycket »att Skaparen måste ligga på knä och svettas blod för sina ogudaktiga barn» föreslår Dahlberg, dock utan verkan: »Säg heldre Gud sjelf, Guds evige Son, den sanne Guden, att ej swedenborgianism, patripassianernas och antitrinitariernas lära må hyllas.» (anm. till II 1613)] Det kommer nu endast derpå an, om blodsvetten verkar

på ditt samvete. Han har svettats blod för alla, men sådane hårdnackade kanaljer, som bemöta föräldrahjertats öm[m]aste känslor med hån, och göra narr af dess tårar: på deras hårda hjerta, verkar blodsvetten ingenting. Om någon droppe af blod faller på deras samvete, så torka de genast bort den med egenrättfärdighetens trasor: och säga som Pilatus: Jag är oskyldig till denna mannens blod. Menniskan kan icke störta sin egen Skapare i afgrunden: han kan icke begå ett skaparmord. Endast de, som personligen deltogo i detta mord, må se sig om. Det är endast en upskrämd inbillnings foster, som förekommer ibland fanatiska läsare, när de säga sig hafva korsfäst Frälsaren.

1401. Detta är visserligen ett hårdt tal, att vilja påbörda hela menniskoslägtet en synd, som endast läsarena känna sig hafva begått. Men det är en evig sanning, att menniskoslägtet öfver hufvud taget har icke allenast i andeligt afseende gjort sig skyldigt till ett föräldramord, utan äfven i lekamligt afseende skulle menniskorna i hvilket tidehvarf som häldst, hafva gjort detsamma, som judarne, och ännu i christenheten, ja till och med i sjelfva lutherska kyrkan, skulle samma mord begås, om en sådan person, som Jesus af Nazareth upträdde med sådana höga anspråk, som Han upträdde i Judiska landet. Han skulle blifva ansedd för en bedragare, ty ingen skulle låta inbilla sig sådana galenskaper, att en Gud uppenbarar sig ibland menniskorna med en sådan karaktär, d. v. s. som en läsår predikant: hans undergörande gåfvor skulle man helt simpelt anse för charlataneri.

1402. Ehuru det moraliska lidandet är det svåraste och äfven det viktigaste i försonings läran, vilja vi derföre icke förringa Christi lekamliga lidande, eller förneka hans medlande »secundum humanam naturam». Vi veta nemligen, att modrens fysiska lidande, stegrar moderskänslan, hvilken fysice betraktad, är en reaction från lifmodern, som varit säte för smärtan; ty icke är moderskänslan kännbar, innan fostret fått lif; den är icke synnerligen stark, innan fostret blifvit framfödt till verlden; men moders känslan stegras; när blodet kastar sig från lifmodern på bröstet. Detta är en allmän erfarenhet hos alla barnaföderskor; och i synnerhet, lifvas denna känsla genom digifningen, som är på sätt och vis en actus gratiae hos modren.

1403. Men ju större moderskärleken är, desto svårare blir det

moraliska lidandet för detta förnedrade barn. Det fysiska lidandet blir således en anledning till det moraliska lidandets stegring. Vi hafva derföre tagit moders hjertat till exempel, emedan detta är öm[m]are än faders hjertat. Och när det blef en moralisk nödvändighet för Skaparen, att uthärda ett moraliskt lidande för sitt förnedrade barn menniskan så blef det äfven för modren en fysisk nödvändighet att lida sveda och verk, för barnets födelse, det var »Theijopathos», som »secundum humanam naturam, et »secundum analogiam creationis,[»] lades på barnaföderskan. Skaparen är Andens födare, modren kroppens föderska, hvilkens sveda och värk, svarar emot Christi lekamliga lidande. Man har betraktat svedan och värken, som ett syndastraff för Eva, och så är det äfven; men det är ett syndastraff för frambringandet af en ny menniska: så är äfven Christi lidande. Detta är icke någon tom inbillning eller en liknelse, som icke har något motsvarande i verkligheten.

1404. Ty hvarje liknelse, som Christus har uttalat är en realiserad idé, en veritabel sanning. Och likasom barnen hafva en viss likhet med föräldrarne, til följe af den fysiska generationen, eller »secundum analogiam creationis» så har äfven det psychiska barnet menniskan en viss likhet med Skaparen i psychiskt och metafysiskt hänseende secundum analogiam creationis, d. v. s. menniskan brås på sin Skapare i psychiskt hänseende i så måtto, att menniskans själsförmögenheter hafva någonting motsvarande i Guds väsende. Men likasom barnen i moraliskt afseende äro ofta vanslägtade, till ex. Israels barn: så är äfven menniskan vanslägtad: hon brås icke alls på sin Skapare i det fallet. I öfverens stämmelse med dessa psychiska lagar, kan Frälsarens fysiska lidande betraktas som en »causa mediata et remota», men det moraliska lidandet är en »causa immediata et proxima» till försoningen. Och i enlighet med denna modification i försonings läran bör Frälsarens medlande secundum humanam naturam, betraktas.

1405. Af denna modification i försonings läran följer äfven, att hela Treenigheten är en »pars laesa». Menniskan har brutit icke allenast emot den första personen i Gudomen, utan äfven emot den andra och tredje. Vi kunna väl icke hafva någon klar föreställning om de tre personernas inbördes förhållande; dock tro vi för ingen del, att Treenigheten har tillkommit endast genom Fadrens speculation, såsom Martensen tyckes antyda. Vore Gud en persona idealis, så

kunde jag abstrahera sig ifrån sig sjelf och betrakta sitt andra jag såsom den andra personen. Men denna filosofiska abstraktion, är endast en tankeform, aldenstund den abstrakta idén icke kan vara utan subject, hvaruti idén har sin grund: sjelfmedvetandet kan icke vara substansen, hvadan ock det abstrakta medvetandet, såsom det förekommer i filosofens skalle, kan vara en »idea realis», alldenstund det är ett verkligt medvetande. Men det kan icke vara en »idea substantialis» så vida det är abstraherat ifrån substansen. Och likväl ligger alltid substansen omedvetet under den abstrakta idén, så vida idén i sig sjelf icke kan, existera utan subject, hvartill idén hänför sig såsom följd till grund, eller såsom verkan till orsak.

1406. Martensen säger i Den christeliga dogmatiken §. 55. »Vi fråga om det är möjligt, att icke blott föreställa, men att tänka sig att Gud från evighet har varit medvetande af sig, såsom Fader, derest han icke från evighet, har åtskilt sig från sig sjelf såsom från Sonen, och lika så evigt har varit ett med Sonen i Andens enhet: eller med andra ord: om det är möjligt, att tänka sig Gud, såsom det eviga sjelfmedvetandet, utan att tänka honom, såsom den eviga sjelfobjectiveringen?» * [*Martensen: a.a. s. 118 f.] Härvid måste vi bifoga den anmärkningen att om med sjelfvet menas substansen, så kan denna alldrig i verkligheten blifva sitt eget object, utan att derjemte uphäfva substansens enhet. Menas med sjelfvet blott medvetandet, eller idén, så kan väl denna blifva sitt eget object, derigenom, att en idé föder af sig andra idéer, och betraktar dem som objecter: men nu är den andra personen i Gudomen icke blott en persona idealis eller »immaginata», utan en »persona realis», men vi äro icke långt ifrån skapelse begreppet, om vi antaga, att Fadren genom »sjelfobjectivering» har frambragt Sonen, ty sjelfobjectivering är långt ifrån »födelse» som tillegnas Sonen.

1407. Dessutom veta vi nu, att sjelfobjectivering består deruti, att filosofen abstraherar sig sjelf ifrån sitt väsende, och betraktar själen såsom object. Men denna själ, som han uti sitt abstracta väsende och varande, betraktar som sitt andra jag, är förnämligast organlifvet, hvilket »realiter non vero substantialiter, eller essentialiter, är skildt från nervlifvet, hvars tanke och viljoförmåga han, äfven i sitt abstrakta varande omedvetet fasthåller i sitt abstracta medvetande. Vi komma ingalunda ifrån skapelsebegreppet genom det påståendet, hvilket likväl är en obevist hypothes, »att i Gud är tänkandet och varandet ett», och den handling, »i hvilken

Gud fullbordar sitt sjelf medvetande, är icke blott en handling af det gudomliga subjectet, (idén) utan också af den gudomliga substansen». * [*Martensen: a.a. s. 119.] Härvid anmärka vi: tänkandet är ett varande, ett existentia eller idea realis äfven i menniskan, men menniskans tanke och substans äro icke växelbegrepp vi kunna icke säga: »tanken är substansen» ej heller kunna vi säga, att »substansen (själen) är tanken». Men nu synes det vara Martensens mening, att i Gud är idén och substansen växel begrepp. I thy fall, komma vi ännu närmare skapelse-begreppet, ty Sonen är ju i detta fall en »realiserad idé.» Fadren frambragte Sonen genom att tänka Sonen; och detta var en handling af viljan och förståndet. Huru rimmar sig detta med begreppet födelse, som är en psychisk act och på sätt och vis en psychisk nödvändighet? Ty om också Sonens tillkomst var en handling af den gudomliga substansen, icke blott af subjectet, så var likväl enligt Martensen denna person (Sonen) en product af tänkandet, som i Gud är liktydigt med varandet; d. v. s. Sonen är Fadrens idea realis realisata. Men just detta »idea realisata» kan också sägas om hela skapelsen.

1408. Ett annat mera naturligt förhållande upkommer emellan de tre personerna i gudomen, om vi lemnande »idealismen» i sitt värde, betrakta den treenighet, som finns i menniskans egen personlighet. Vi hafva der verkliga »hypostaser», eller realiteter uti en enda substans, nemligen 1mo lifsprincipen, eller det »abstrakta lifvet», som kan subsistera utan organiskt lif, utan nervlif. 2do det »organiska lifvet», som har sin grund i lifs principen; man kan icke säga, att det organiska lifvet är absolut nödvändigt för difsprincipens tillvaro, men lifsprincipen är absolut nödvändig för det organiska lifvets tillkomst; lifsprincipen förhåller sig till det organiska lifvet, som grund till följd, eller som verkan till orsak; om man således vill hålla sig fast vid det bibliska begreppet om Sonens födelse: så har man uti det organiska lifvets tillkomst utur lifsprincipen, en naturlig anledning, att jämföra denna uprinnelse med en födelse; ty man kan icke säga att lifsprincipen har skapat organlifvet; men om organlifvet vet man bestämt, att det skapar organerna.

1409. Vidare vet man bestämt, att nerflifvet har uprunnit utur det organiska lifvet, och har deruti sin grund. Men om nervlifvet kan man icke säga, att det födes af organlifvet, emedan nervlifvet tillkommer mera omedelbart, och liksom filosoferna säga »in

instanti». Man säger om detta lif, att det »tändes» och när det försvinner säger man att »lifvet slocknar». Vi hafva således en treenighet i menniskan, som ingalunda är sjelfgjord, utan beroende af en psychisk nödvändighet. Och hvad sjelfmedvetandet eller idén beträffar, så veta vi nu, att detta är samtidigt med nervlifvet uti menniskan. Och nu återstår endast en gåta att lösa, nemligen: »är idén samtidig med lifsprincipen?» Vi veta nemligen att lifsprincipen utan idé, är en blind natur kraft. Men det är också bevist, att idén icke kan existera utan lifsprincip. Och detta bevis grundar sig förnämligast på filosofernas egna grundsattser i metafysiken, hvarest de antaga själens substantialitet, nästan som ett axiom: de kunna icke slita sig lös ifrån substansen, ehuru de ega förmåga, att abstrahera sig ifrån sin egen substans, och ifrån sitt eget väsende, genom den abstracta idén, som är en idea realis, non substantialis, hvaraf naturligtvis följer, att idén och substansen icke äro identiska: deraf följer ock, att idén och lifsprincipen icke äro växelbegrepp. Men hvilkendera är den andras grund? Har idén uprunnit ur lifsprincipen, eller har lifsprincipen kommit ur idén. Denna fråga må denna verldens vise besvara om de kunna.

1410. Uti läran om försoningen kan man icke undvika frågan om de tre personernas inbördes förhållande. Ty om endast Fadren är en »pars laesa», så är det endast med honom, som menniskan skall försonas; men om hela Treenigheten är en »pars laesa» så måste också menniskan blifva försonad med hela Treenigheten. Det kommer alltså derpå an, om Fadren har en annan moralisk karaktär än Sonen och den helige Ande; att det äfven kommer an på det psychiska förhållandet, emellan de tre personerna, kan väl icke nekas. Hos menniskan ligger alltid det psychiska momentet till grund för den moraliska karaktären. För oss är ingenting annat uppenbarat, än att »synd emot Menniskones Son kan förlåtas, men synd emot den Helige Ande kan icke förlåtas, hvarken i denna eller den tillkommande verlden».

1411. Denna åtskilnad måste hafva sin grund icke allenast uti personernas inbördes förhållande, utan äfven uti själsförmögenheternas inbördes förhållande hos menniskan. Uti juridiskt hänseende, göres en skilnad emellan brott som begås af »våda», i »brådskilnad» eller med »upsåt», och af »berådt mod». Denna skilnad med afseende på graden af menniskans förhärdelse, måste tagas i betraktande, när man vill bestämma, om synd emot

den Helige Ande nu mera kan begås. Biskop Bruhn har uti sitt dogmatiska compendium påstått, att synd emot den Helige Ande kunde begås i Christi tid, men icke nu mera. Vi må gerna medgifva, att en biskop icke kan begå någon synd emot den Hel. Ande så vida han alldrig har känt till den Hel. Andes verkningar. Men deraf följer icke att en menniska, som erfarit den Hel. Andes verkningar, icke kan begå synd emot den Hel. Ande.

1412. Den som famlar i andeligt mörker, handlar i öfverensstämmelse med sin inre öfvertygelse, när han anser christendomen vara ett ohyggligt svärmeri, till ex. Paulus före sin omvändelse. Paulus har icke begått synd emot den Helige Ande, emedan han icke har handlat tvärt emot sin inre öfvertygelse. Men en menniska som handlar tvärt emot sin egen bättre öfvertygelse, han begår redan synd emot den Hel. Ande, till ex. fariséerna, som ganska väl visste, att Christus icke kunde utdrifva djeflar med Beelzebub: de hade icke en sådan öfvertygelse, eller de trodde icke på alfvare, att förhållandet var sådant, men de ville icke heller tillstå, att det skedde genom den Hel. Ande; således handlade de tvärt emot sin egen bättre öfvertygelse, och detta är första graden af synd emot den Helige Ande, så vidt den Hel. Ande verkat denna inre öfvertygelse. Men är den inre öfvertygelsen ett verk af den onde anden, då kan den, som handlar tvärt emot sin djefvulska öfvertygelse, begå en synd emot den onde anden; dock händer det sällan, att den naturliga menniskan handlar tvärt emot sin djefvulska öfvertygelse, undantagandes vid de tillfällen, då hon kommer i beröring med de christna; då händer det att mången talar tvärt emot sin inre öfvertygelse, då han låssar hålla med de väckta, ehuru han har den öfvertygelsen, att de äro svärmare och villoandar. En sådan kallas för skrymtare.

1413. Vi nämnde, att synd emot den Hel. Ande, måste hafva sin grund i personernas inbördes förhållande, hvilket icke kan åskådliggöras på annat sätt än genom ett exempel, hämtadt ur naturen. Ett ovärmdt ägg innehåller en lifsprincip, men detta lif är ett medvetslöst och känslolöst lif: den som kokar detta ägg, anses icke hafva sårat den sympathetiska känslan, som är en del af rättskänslan. Ett värmdt ägg innehåller redan det organiska lifvet, och den som med vett och vilja kokar ett värmdt ägg, anses redan hafva sårat den allmänna sympathetiska känslan, som ogillar en sådan handling; men den som med vett och vilja kokar den lefvande

kycklingen i ägget, han anses med afsky och ovilja af alla, emedan han har sårat den allmänna sympathetiska känslan, som icke kan förlåta den barbariska handlingen. Och hvarföre kan icke den allmänna sympathiska känslan förlåta en sådan grymhet? Emedan den, som finner nöje uti att plåga oskyldiga lefvande varelser, är en plågoande, som kommer närmast djefvulen i förhärdelse.

1414. Så ungefärligen förehåller det sig med synd emot den Helige Ande. Lifsprincipen i ägget är det abstracta lifvet, svarande emot den första personen; det organiska lifvet i ett värmdt ägg är det skapande, genetiska och produktiva lifvet, svarande emot den andra personen; nervlifvet är den högsta graden af lif, förenadt med känsla och medvetande, svarande emot den tredje personen. Här finnas icke tre olika moraliska karaktärer, utan här finnas endast tre grader af lif, hvilka hafva sitt motsvarande icke allenast i Treenigheten, utan äfven i de olika graderna af andeligt lif i menniskan, nemligen 1mo det naturliga tillståndet, med den andeliga lifs principen i samvetet; 2do det väckta tillståndet, med början till andeligt lif, och 3tio det benådade tillståndet med fullt utbildadt andeligt lif. Den som handlar tvärt emot sitt samvete före väckelsen, han begår första [graden] af synd emot den Helige Ande.

1415. Vi kunna nemligen icke föreställa oss, att de fariséer voro väckte; men de handlade tvärt emot sin egen inre bättre öfvertygelse, och denna deras bättre öfvertygelse var dem likasom påtrugad af deras yttre och inre sinnen, genom åskådningen af Jesu underverk; dels var det icke deras verkliga öfvertygelse, att Belzebub hade en sådan magt, dels var det för dem omöjligt, att tänka, att dessa underverk skedde genom naturliga medel: allt så hade de en annan öfvertygelse, än den de uttalade, och den som handlar tvärt emot sitt bättre vetande, och tvärt emot sin bättre öfvertygelse, han blir förhärdad. Men den högsta grad af förhärdelse följer på en synd emot den Helige Ande, när en menniska, som erfarit den Helige Andes verkningar, och äfven varit benådad, faller af ifrån nådaståndet, och börjar tvärt emot sin inre öfvertygelse kalla den Hel. Andes verkningar för den onde andens verkningar, icke af dumhet eller okunnighet utan af ilska. En sådan kan icke få förlåtelse hvarken i denna eller den tillkommande verlden, emedan egenrättfärdigheten får en sådan magt öfver honom, att han omöjligen kan tro, att han får nåd.

1416. Vi finna således, af hvad som nu är sagt om de tre graderna af lifvet, att det finnes en psychisk gradering innom Treenigheten, som gör en begriplig och kännbar skilnad, emellan personerna. Skulle nämligen fråga upstå emot hvilken af de tre personerna menniskan har brutit, så skulle den allmänna erfarenheten i det allmänna lifvet, gifva oss den uplysningen, att menniskan har brutit mest emot den person, som bevisat henne de största välgerningame. Alla förnedrade barn hafva de största samvetsförebråelser, för deras otacksamhet och olydnad emot sina mödrar, som icke allenast bevisat dem de största välgerningar, utan äfven lidit de största plågorna, och haft den största mödan för sina barn. Och likväl måste mödrarne upträda som medlare emellan barnen och den förtörnade fadren. Sådant händer ju ofta i det allmänna lifvet, att barnet kommer först till modren när det söker förlåtelse af sina föräldrar, ehuru det känner i sitt samvete, att det har sårat det öma modershjertat på det öm[m]aste, eller barnet känner de svåraste samvets förebråelser för sin otacksamhet emot den person, som älskat mest, som lidit mest för dess lycka och välgång.

1417. Denna känsla är så djupt inplantad i menniskonaturen, att till och med stortjufven »Lasse Maja», (och andra förhärdade naturer) måste känna samvetsförebråelser för sin otacksamhet emot sin öm[m]a moder. Och efter denna anvisning är det icke svårt, att bestämma, emot hvilken af de tre personerna i gudomen menniskan har brutit mest. »Jag har korssfäst Frälsaren» utropade en väckt quinna i Ångermanland, och detta samvetets vittnesbörd hade presten berättat i tidningarne, såsom ett bevis på läsarenas »förryckta sinnes tillstånd». O! du blinda Satan, och du arma helvetes machin! Huru du kan missförstå och begabba menskligheten djupaste känslor! En sådan prest skall också vara de blindas ledare till evigheten. »I hafven korssfäst Härlighetens Herra», var det skarpaste uttryck i Petri predikan på pingestdagen. Men icke hade den hopen, som då var församlad, egentligen och lekamligen korssfäst Christum, om ock några ibland dem hade ropat: korsfäst: men den andeliga korssfästelsen, det »Andeliga Skapar mordet», har hela menskligheten gjort sig skyldig till, och den som icke kan komma till denna insigt, han är både blind och döf: han känner icke sin egen djupa förnedring och kan icke heller komma så långt i syndakännedom, att han blifver angelägen om sin själs frällsning genom nåden.

1418. I Luthers åskådning eller föreställning om de tre personernas egenskaper förekom honom Fadren, som en mycket sträng och rättvis man, som icke kan blidkas med annat än blod; och ännu i dag förekommer Fadren i de väcktas åskådning, som en sträng och rättvis Fader, som den ångerfulle icke vågar nalkas utan medlare; der emot förekommer Sonen, som ett menlöst lamm, till hvilken den ångerfulle själen kan vända sig med hopp och förtröstan. Monne denna föreställning vara grundad endast i menniskans natur? eller monne det komma deraf, att Sonen har blifvit åskådlig för oss, under det att Fadren tyckes vara mera obegriplig? Vi föreställa oss, att denna åtskilnad, som känslan uppenbarar för den ångerfulle, har sin grund i sjelfva personerna i gudomen. När det förnedrade barnet kommer till väckelse och besinning, känner det sig hafva begått den största synd emot modren; hvars öm[m]a hjerta blifvit såradt på dei öm[m]aste. Men ehuru barnet har de svåraste samvets förebråelser för sin olydnad emot modren, vågar det likväl icke vända sig först till fadren, hvars hjerta det tycker sig hafva såradt mindre, utan det vänder sig först till modren, som har det öm[m]are hjertat, och det större måttet af kärlek, barmhärtighet och medlidande. Kan det erhålla förlåtelse af modren, så hoppas det, att modren blir dess medlare mellan barnet och fadren. Monne detta vara en falsk känsla hos barnet? Nej; vist icke: modershjertat är verkeligen öm[m]are än fadershjertat.

1419. Och h vårföre är det öm[m]are? icke allenast derföre, att barnet legat närmare moders hjertat under sjelfva skapelse perioden, hvarpå ömsinta mödrar ofta åberopa sig; (de taga modershjertat till vittne) utan äfven derföre, att modren har födt barnet med »sveda och verk», har låtit det suga sina spenar, har haft den mesta omvårdnaden om detta barn, o. s. v. Allt detta har gjort moders hjertat öm[m]are än faders hjertat men just detta förhållande passar mest på den andra personen. Ty då det heter, att Fadren har skapat menniskan genom Sonen: så kan det samma sägas om föräldrarne: att fadren har skapat barnet genom modren: början till skapelsen har kommit från fadren. Men fortsättningen af skapelsen tillhör modren. Monne icke detta förhållande vara lika andvändbart i skapelse historien, som de många hypotheser och gissningar, som sednare tiders lärde naturforskare framkastat till lockmat för den lättrogna hopen. Om någon skulle framhafva ett nyfödt barn, för en naturforskare som vore i okunnighet om den

naturliga födelsen, och fråga honom om han tror, att en sådan organism blifvit fullbordad på 9 månader? Skulle han icke skaka på hufvudet och säga: det är platt omöjligt.

1420. Likasom Fadren har skapat verlden genom Sonen: så har lifsprincipen skapat den organiska varelsen genom det organiska lifvet. Lifsprincipen är visserligen dunkel och obegriplig för förnuftet, men den är dock närmare till hands för våra ögon, än den abstracta idén, som filosofen bemödar sig att framhålla för verlden, såsom den första begynnelsen till all skapelse. Likväl låter en idé utan lif icke tänka sig, men en lifs princip utan sjelfmedvetande hafva vi för våra ögon i naturen. Ur denna lifsprincip framträder det skapande organlifvet. Och detta lif är oss nu närmast. För att kunna försonas med Fadren, måste vi gå till Sonen, som också är Skaparen, eller den person, som gifvit oss lifvet; men nu kunna vi icke heller komma till Sonen, utan genom den Hel. Ande. Vi måste komma till sjelfmedvetande först, innan vi kunna komma till försoning med vårt hjerta. Men detta sjelfmedvetande är icke det abstrakta medvetande, som sliter sig löst ifrån sitt eget väsende, ifrån sin egen natur, utan det är ett medvetande, som i sig uptager hela sveren af sin personlighet; och om det organiska lifvet är förenadt med ett universellt medvetande, som innefattar icke allenast personligheten, utan äfven individualite[te]n, så är nervlifvet förenadt med ett medvetande, som i sig uptager förnämligast personligheten, hvilken icke är en »persona idealis», utan en »persona substantialis» som är bunden af alla vilkor, för sin existens; och måste handla »enligt sitt väsendes natur», men just här vid lag kommer den så högt beprisade friheten i klämman. Ty måste menniskan handla enligt sitt väsendes natur, så följer deraf, att om hennes natur är ond, så måste hon handla i öfverensstämmelse med denna natur.

1421. Just denna onda natur uppenbarar den Helige Ande, som »skall straffa verlden för synd, för rättfärdighet och dom». Om den Hel. Ande är en straffande Ande för verlden, så är han ock en hugsvalare för de ångerfulla och botfärdige, som sukka och längta efter förlossning. —Sedan vi sålunda funnit en treenighet i menniskan sjelf, så kunna vi lättare fatta den gudomliga Treenigheten, och personernas inbördes förhållande. Gud är icke en »persona idealis», som väl kan vara »realis» utan att vara bunden af några villkor för sin tillvarelse; utan Gud är verkeligen en »persona substantialis», men vi mena här med substans icke det metafysiska väsendet, som spiritualisterna hafva i sin hjerna, utan vi förstå

med väsende lifvet, som ingen filosof har kunnat fatta såsom substans, men emedan det är existit, så måste vi tro att lifvet är ett »existentia sine essentia et sine substantia». Detta begrepp kunna vi så mycket säkrare tillämpa på Gud, som lifvet verkeligen är den skapande kraften, hvartill förnufts själen icke duger: filosofens förnuftssjäl kan icke skapa någonting, annat än idéer.

1422. Men när skillnaden emellan personerna har en psychiskt grund, så beror deras inbördes förhållande af någonting annat än viljan, hvilken filosofen anser för det högsta i personlighetens sver. Gud är icke en persona idealis, som kan vara absolut fri oberoende af alla nödvändigheter och vilkor, och handla efter godtycke, utan Gud måste vara och handla enligt sitt väsendes natur; hans vilja kan icke sväfva öfver alla motiver; han måste såsom en persona substantialis, vara beroende af sitt väsende, eller af det psychiska existential förhållandet, som uppenbarar sig i grundvilkoren för lifvet; och ehuru vi i vår fåkunnighet icke kunna afgöra den frågan, huruvida idé och lif äro samtidiga, (uti nervlifvet äro de samtidiga) så kunna vi dock säga bestämt, att de tre lifsformerna i menniskan, stå i ett psychiskt förhållande till hvarandra, likasom de tre personerna i gudomen.

1423. Vi kunna således icke säga, att Sonen är blifven genom »sjelfobjectivering», hvilket förutsätter en viljo yttring, som innebär skapelse, ty allt verkligt, som tillkommer genom Guds vilja det är skapelse: utan Sonens födelse måste betraktas som en psychisk akt, som är beroende af lifvets grundvilkor, icke af viljan. Och derföre är ock de tre personernas karaktär, beroende af den psychiska nödvändigheten. Men nu hafva vi förut visat att den psychiska nödvändigheten, ligger till grund för den moraliska nödvändigheten, som bestämmer den moraliska karaktären, det är efter mennisko sätt att tala: »hjertat bestämmer den moraliska karaktären». Den som har ett godt hjerta, han har en god karaktär. Men filosofen påstår, att det är viljan, som bestämmer karaktären. Detta påstående är ett verk af egenrättfärdigheten som drifver filosofen, att slita sig lös ifrån sitt onda hjerta, och skjuta ifrån sig den subjectiva viljan, som är ond. Men vi hafva nu på flere ställen visat, att detta personlighetens sönderdelande är ett psychologiskt misstag. Menniskans vilja är blott en; så är ock hela Tre-enighetens vilja blott en: Fadren kan icke hafva en annan karaktär än Sonen; hvaraf följer, att den som har brutit emot Fadren, han har brutit emot Sonen.

1424. Huru skall man då förklara den omständigheten, att »evangelium om Christi lidande plågade den väckte Luther allramest», att de väckta känna sig hafva »korsfäst Frälsaren» hvaraf skulle följa, att Sonen är icke allenast en »pars laesa» utan Han är den person, emot hvilken menniskan brutit allra mest. Vi kunna icke förklara denna känsla på annat sätt, än genom exemplet med fadren och modren, som ofta måste blifva medlare mellan fadren och det förnedrade barnet. Detta barn har syndat emot båda personerna, men emot modren känner sig barnet hafva brutit allramest; det har de svåraste samvetsförebråelser för sin olydnad emot modren: det känner sig hafva sårat det öm[m]a moders hjertat allramest. Är detta en falsk känsla hos barnet? Eller har det förnedrade barnet verkeligen begått en större synd emot fadren? Betraktar man detta brott ifrån den juridiska synpunkten, så är det ingen skilnad i upsåtet; motivet är det samma, antingen man afser fadren eller modren. Betraktar man samma brott ifrån den moraliska synpunkten, så fordrar rättvisan att den brottsliga skall straffas efter graden af sin brottslighet, utan anseende till personen, emot hvilken brottet är begånget. Ty enligt den oföränderliga rättvisans fordringar, är det ganska riktigt, hvad de väckta med sin erfarenhet bekräfta, att den »minsta synd förtjenar helvetet». Detta måste äfven alla rationalister erkänna, som hafva medvetande af den moraliska nödvändighet, som sitter i förnuftet. Men de vilja icke erkänna, att ett timligt brott förtjenar ett evigt straff.

1425. Emellertid har man äfven i den juridiska lagstiftningen haft anseende till personen, emot hvilken brottet är begånget: man har stadgadt olika straff för samma brott, begånget emot olika personer. Och sålunda kan en örfil, gifven åt en oskyld, försonas med böter men samma örfil betraktas som urbota mål, när det är frågan om brott emot föräldrar. Här har rättsgrunden blifvit litet rubbad. Ty efter vanliga rättsgrunder, är det motivet till handlingen, som bestämmer handlingens moraliska halt; det är motivet, som bestämmer graden af brottslighet. Men i detta fall, är det icke motivet, utan personen, som bestämmer graden af brottet. Tage vi nu denna allmängiltiga juridiska sanning till grund för vårt omdöme, i afseende på olika grad af brottslighet emot personer, som stå i ett närmare eller fjärmare frändskapsförhållande, så kunna vi deraf göra den slutsattsen, att det förnedrade barnets känsla är icke falsk, när det känner sig hafva försyndat sig svårast emot modren,

ehuru brottet inför lagen är i moraliskt hänseende lika stort, det må nu hafva blifvit begånget emot fader, moder, syskon eller oskyld.

1426. Och hvarföre har tjufven, eller horan försyndat sig svårast emot modren? Jo derföre, att modren under skapelse perioden burit detta barn under sitt hjerta; modren har framfödt detta barn med sveda och värk; hon har låtit detta barn suga sina spenar; hon har haft den största mödan för detta barn: och för all sin sveda värk, för all sin ömhet och kärlek, får hon ingen hugnad deraf hon måste till slut utstå helvetesångest för detta förnedrade barn, som genom en minuts verk blifvit forloradt för tid och evighet. Må hon då icke hafva skäl att ropa i sin ångest: min Gud! min Gud! hvi hafver du öfvergifvit mig? Det är således sannt, hvad de väckta känna »jag har korssfäst Frälsaren». Det är en evig sanning, att hela menskligheten gjort sig skyldig till ett andeligt föräldramord. »I hafven korssfäst härlighetens Herra.» Men skulden till detta föräldra mord tar icke den sorglösa hopen på sig, och filosofen alldraminst, som säger: »Jag skall sjelf svara för mina gerningar.» Den andra säger: Jag lofvar, att göra bättring och hädanefter vandra på dygdens väg: det är en sådan menniska, som vill godt göra sina ungdomsfel med återhållsamhet i medelåldern och ålderdomen, och menar, att detta kan vara en tillräcklig tillfyllestgörelse för de utsväfningar, som blifvit begångna i ungdoms yran. Och den tredje säger: »Jag har visserligen felat, men jag hoppas, att det är förlåtet.» Hvaraf vet du det? Menar du, att Gud låter gäcka sig? Vet du icke tiden, stunden, ögnablicket, när du blef försonad, så har du ännu hela syndaskulden på ditt samvete. Detta visste Luther; men nu tidens nådatjufvar veta ingenting om den kännbara försoningen. Den fjerde säger: »Jag är icke värd, att kallas din son, jag måste fly undan ditt ansigte.» Här är samvetet väckt, men hjertat är ännu icke förkrossadt. Det fordras ännu ett slag af hammaren, som dref in spikarne genom Födarens, (Skaparens) händer och fötter. Detta hammarslag genomborrade Luthers hjerta. »Christi pina och död, plågade honom mest.»

1427. Det är ingalunda en stegrad inbillnings foster, när läsarena klaga deröfver, att de korssfäst Frälsaren, utan det ligger en djup psychologisk sanning i denna känsla, som har sitt motsvarande object i Treenigheten. De säga icke: jag har korssfäst Fadren; utan brottet, föräldramordet är begånget förnämligast emot den andra personen, som icke allenast burit detta missfoster under sitt hjerta

i skapelseperioden, utan äfven tagit den närmaste del i dess öden under upväxten i Gamla Testamentet »burit dem på örnavingar, låtit dem dia af hugsvalelsens bröst», efter agan och vakat öfver dem. Likasom ömsinta föräldrar, först aga sina barn, och sedan gifva dem bröstet, så har ock Guds hushållning med Israels barn visat sig för oss. Och likasom föräldrarne först träta eller moralisera sina barn, och slutligen falla i gråt öfver deras olydnad; så har ock den himmelske Fadren först dundrat och trätit på Sinai berg, men slutligen har han måst gråta och plågas af samvetsqual för deras skull.

1428. Men af detta personernas inbördes förhållande följer vidare, att menniskan har brutit emot alla tre personerna, (generaliter). Men specialiter har detta brott fallit tyngst på den andra personens samvete, som under skapelse perioden har burit detta missfoster under sitt hjerta; det är: Sonen, som svarar emot det organiska lifvet, är den egentliga Skaparen, eller den rätta födaren. Fadren har skapat genom Sonen, liksom den menskliga fadern skapar genom modern; men denna skapelse är någonting annat än ett konstverk, som konstnären skapar af ett för handen varande ämne, antingen af ler eller af idéer. En sådan skapelse är beroende af Skaparens vilja: men Sonens födelse är mera beroende af en psychisk nödvändighet, än af Skaparens vilja: den beror af vissa grundvilkor, som måste förutsättas såsom nödvändiga för lifvet, och dessa grundvillkor äro icke beroende af Skaparens vilja, utan af hans väsende. När man säger, att i Gud är tänkandet och varandet ett, så eger detta sin riktighet, när fråga är om en skapelse, som beror af hans vilja; men att föda en Son, det beror icke directe af viljan utan af väsendet, af lifvets grundvilkor: det är en »generatio fysica» hos menniskan, men en »generatio psychica», i Gud.

1429. Derpå beror Fadrens och Sonens karaktär, den är ingalunda sjelfgjord, såsom filosofens karaktär, utan likasom modrens öm[m]a hjerta ingalunda är hennes eget verk, utan beror af hennes väsende: så är ock Sonens öm[m]are hjerta en psychisk nödvändighet. Detta strider så tvärt emot det vanliga filosofiska begreppet om viljans frihet, att filosofen är färdig att utropa hädelse!, när den psychiska och moraliska nödvändigheten öfverflyttas från menniskan till den högsta personligheten. Men se det är hädelse, när filosofen påstår först, att »menniskan gifver sig sjelf sin egen karaktär; det vill säga: hennes moraliska karaktär är sjelfgjord», och öfverflyttar

sedan detta egoistiska begrepp på den högsta personligheten. Nej, min herre! Menniskans moraliska karaktär är icke sjelfgjord, utan beror af en psychisk nödvändighet; hon måste vara och handla enligt sitt väsendes natur, så vida hon är en »persona substantialis», men är hon en »persona idealis», då kan hennes moraliska karaktär vara sjelfgjord, och detta gäller också om den högsta personligheten. Är Gud en »persona idealis», då är hans karaktär sjelfgjord; men är Gud en »persona substantialis», då måste han vara och handla enligt sitt väsendes natur, han kan icke handla annorlunda än han handlar.

1430. Denna satts i metafysiken griper djupast in i försonings läran, ty är det en evig sanning, att menniskan icke är en persona idealis, utan en persona substantialis, så måste hon handla enligt sitt väsendes natur, och kan icke handla annorlunda. Men vi mena här med handling, icke viljoyttringen eller den rörelse, som utgår ifrån jagviljan, ty en sådan handling kan stå i strid med hennes subjectiva vilja, som bestämmer hennes verkliga karaktär; utan vi mena med handling det, som föregår i menniskans hjerta, i hennes subjectiva vilja, ty Gud ser till hjertat, och bedömer menniskans moraliska karaktär efter hennes hjertas tillstånd; och denna karaktär är ingalunda sjelfgjord. Men å andra sidan följer också af ofta bemälte grundsatts i psychologin, att försoningen ingalunda är ett verk af spekulationer, eller någonting sjelfgjordt, som beror af menniskans vilja, utan försoningens idé måste realiseras i det organiska lifvet, i menniskans väsende, således icke blott i förnuftssjälen, som är blott en product af organlifvet. Menniskan måste känna sitt hjerta försonadt, icke inbilla sig eller föreställa sig, att hon är försonad. Den döda tron är nemligen en inbillning, som menniskan kan göra sig sjelf; men den lefvande tron, är en lefvande känsla, en realiserad idé, d. v. s. icke blott och bart en idé, utan en realiserad idé. När försoningens idé har blifvit realiserad i menniskans väsende (organlifvet) då är hon försonad. Men annars icke.

1431. Af personernas inbördes förhållande beror också den föreställningen, att den väckte betraktar Fadren, som en pars laesa, ehuru Sonen är i mycket högre grad en pars laesa; hvilket bevisas deraf, att den väckte Luther plågades af lagens förbannelse, men af Christi lidande plågades han ännu mer; ty egenrättfärdigheten kunde icke tåla, att den oskyldige Guds Son, skulle lida för honom. Men icke desto mindre måste äfven Luther gå till den person, som

hade af naturen ett öm[m]are hjerta, ett större medlidande, ett större mått af barmhärtighet och nåd; likasom det förnedrade barnet går först till modern, som har det öm[m]are hjertat, ehuru denna person har fått lida allramest för sitt förnedrade barn. Hvarföre går icke den väckte Luther directe till Fadren, emot hvilken han i sjelfva verket har brutit mindre, ty han har ju icke korssfäst Fadren med sina synder, utan Frälsaren har han korssfäst, hans lidande plågar honom allramest? Jo! derföre går den ångerfulle och botfärdige syndaren till Sonen, emedan han hyser den föreställningen om honom, att han är nådigare, och barmhärtigare än Fadren. Om Fadren hyser han den föreställningen, att han är sträng och rättvis, att han dömer efter sin stränga rättvisas fordringar, samt att han icke låter blidka sig med annat än blod. Monne denna föreställning om Fadren vara falsk? Och monne Fadren vara mindre barmhärtig än Sonen? Så förefaller det den ångerfulle. Och måhända är det äfven så. Måhända är det så, att Fadrens vrede icke kan stillas utan blod. Men är då Fadren utan kärlek, utan barmhärtighet, utan medlidande? Nej vist icke; ty så älskade Gud verlden, att han utgaf sin egen Son etc.

1432. Låg alltså i Sonens karakter, mindre stränghet; var han mindre beroende af rättvisans fordringar? eller var han mera beroende af den moraliska nödvändighetens fordringar i underlifvet, liksom modren, som är föderskan? Så förefaller det de väckta. Och monne denna föreställning vara falsk? Om så är, att i Sonens karakter, finnes mera kärlek, mera mildhet, mera medlidande, större barmhärtighet o. s. v. så beror detta, icke af hans vilja, utan det är en psychisk nödvändighet; det kommer af hans innersta hjerta. En sådan föreställning hyste apostlarne och Luther om Fadrens karakter, att han var sträng och rättvis, att hans vrede skulle stillas, hans rättfärdighet skulle tillfrids ställas, hans rättvisas fordringar skulle upfyllas; och detta kunde icke ske genom annat än blod. Och hvilkens blod var det nu, som skulle offras? Jo! den oskyldige Sonens blod. Detta är ett ganska hårdt tal i förnuftets öron, som fordrar rättvisa emot alla, således äfven emot Sonen.

1433. Men kanske låter detta tal lika hårdt i förnuftets öron, om vi påstå, att det var det moraliska missfostret, menniskan, som fordrade detta blodiga offer. Det låter så, som skulle Fadren hafva laggt menniskans syndastraff på Sonen. Ja det låter så, som skulle Fadren af evighet beslutat, att låta sin Son umgälla menniskans

brott. Men se vi på ordställningen och sammanhanget i dessa förutsägelser: så finna vi att det icke är så alldeles säkert, att dessa språk böra så förstås, som skulle Fadren hafva fordrat detta blodiga offer af sin egen Son, för att tillfridsställa sin hämdgerighet. Ty i Esajae 53: 6. heter det väl, att »Herren kastade allas våra synder uppå honom», och i versen 5. »Men han är sargad för våra missgerningars skull, och slagen för våra synders skull; näpsten ligger uppå honom», etc.

1434. Skulle man nu taga versen 6. till utgångs punkt, så skulle äfven versen 5. böra förstås så, att Fadren har sargat honom, m. m. Men se vi åter på versen 4: så finna vi, att mördarena trodde så: »Vi höllo honom för den, som plågad och af Gudi slagen och pint var.» Profeten har således talat i menskligheten namn, han har i sin tankegång, uprepat den allmänna folktron, som ännu hänger fast i theologernas hjerna, att det var Gud, som plågade sin Son för våra synders skull. Derigenom blir då det moraliska missfostret menniskan befriadt från den största skulden, och ifrån den svåraste synden, som är den väcktes utrop »Jag har korssfäst Frälsaren», jag är skyldig till detta Skapar mord. Se vi nu på sjelfva händelsen och den första orsaken till detta Skapar mord, så måste vi väl erkänna, att missfostret rår för detta mord, men att Gud Fader, har genom sina profeter förut sagt detta mord. Och om vi betrakta försoningen från dess rätta synpunkt, så finna vi, att Gud Fader måste gifva ett så dyrt offer åt denna verldenes gud, och åt det moraliska missfostret menniskan. Han måste låta djefvulen och verlden handtera sin egen Son, som en mördare, för att tillfrids ställa djefvulens och verldens, eller missfostrets blodtörst. Ty endast då missfostret har fått släcka sitt hat till Skaparen i Skaparens blod: kan det möjligen genom sjelfva öfverdriften af sitt djefvulska brott, komma till ånger och besinning.

1435. Detta är ett så förskräckligt hårdt tal, att förnuftet hisnar af förundran, och himlar sig som man säger. Var det djefvulen och verlden, som fordrade detta blodiga offer? Det är ju alldeles förskräckligt. Nej så grym och obarmhärtig kan icke menniskan vara, att hon skulle fordra detta blodiga offer. Men huru kan ni föreställa er, att Gud Fader är så grym, att han fordrar detta blodiga offer? Och kan icke försonas med annat än blod. En sådan karakter förekommer ofta ibland verldens höga herrar, att de fordra blodiga offer; de kunna icke försonas med annat än blod, tili exempel He-

rodes den store, Philip den andra af Spanien m. fl. Kan ni föreställa er att det Gudomliga Majestätet fordrar samma blodiga försonings offer, som dessa grymma tyranner? Nej platt intet.

1436. Men vi hafva flere exempel, att de ogudaktiga barnen fordrat sina föräldrars blod till försonings offer. Det finns öfverhuvud taget flere föräldra mördare än barna mördare, när man undantager de barnamörderskor, som endast för skammens skull, eller för att tillfridsn ställa den infernaliska passionen, ambitionen, mörda sina nyfödda barn, hvilka ingenting ondt gjort emot föräldrarne. Motivet till föräldra mord finner man stundom i egoismen, stundom i ambitionen, oftast i gerigheten, mera sällan i hordoms driften, såsom till exempel en quinna i Spanien, som icke allenast mördade sin far utan stekte fadrens hjerta på glöd, och åt opp det, af den orsak att fadren satte sig emot hennes gifter mål. Häraf ser man, att hordoms djefvulen är grymmare än en tiger.

1437. Och motivet till Frälsarens mord, var det andeliga hatet, som upväcktes af egenrättfärdigheten, hvilken också är det rätta motivet till alla religions förföljelser. Se på Kain, som var den första stor inquisitorn, huru hans egenrättfärdighet upväckte det andeliga hatet emot Abel. Hade nemligen Gud tillfrids stält Kains egenrättfärdighet så skulle intet broder mord hafva skett. Men just dessa exempel i menskligheten, visa oss vägen till den rätta kunskapen om försoningen. Det var icke Gud Fader, som fordrade detta försonings offer, utan det var djefvulen och verlden, som fordrade detta offer af Fadren; det var icke Fadren, som hade lagt menniskornas syndastraff på Sonen, utan det var det moraliska missfostret menniskan, som fordrade detta blodiga offer, för att kunna försonas med Gud. När Petrus förebrådde den sorglösa hopen för detta Skapar mord, fingo somliga ett stygn i sina hjertan, och blefvo angelägne om frälisning. Och denna Petri förebråelse borde äfven öfvertyga hela menskligheten om dess delaktighet i detta rysliga föräldra mord. Men se! Egenrättfärdigheten drar nog försorg om den större hopens oskuld, så att denna blod skuld icke skall belasta deras samveten. Ty det förefaller egenrättfärdigheten alldeles obegripligt, att menniskan skall kunna gå så långt i grymhet och förhärdelse, att hon skall kunna hata Gud, och störta sitt lifs Uphof i afgrunden. Men så har det likväl gått till, att Djefvulen och verlden har fordrat detta blodiga offer, men icke Fadren. Det är åtminstone lika visst och, sannt, som Gud har ett faders och

modershjerta, att de ogudaktiga barnen förorsaka sina föräldrar den andeliga sorgen, och att föräldrarne måste gifva sig till ett försonings offer för de ogudaktiga barnens synder, innan en försoning kan ske emellan föräldrar och barn.

1438. Detta kan nu vara tillräckligt i afseende på det psychiska momentet, eller så vida graden af synd emot hvarje person skärskilt har sin grund uti en för oss förborgad psychisk frändskap emellan personerna. Men ehvad förhållandet ock må vara emellan de tre personerna i psychiskt hänseende, så kunna vi dock icke föreställa oss, att Fadren har en annan moralisk karaktär än Sonen och den Helige Ande. Exemplet mellan de tre graderna af lif uti ägget, gifver oss anledning till den förmodan, att hela Treenigheten är en »pars laesa», men att Fadren står i samma förhållande till Sonen, som lifsprincipen till det organiska lifvet; att följakteligen Fadren är en »pars laesa», men Sonen är det ännu mer. Men icke desto mindre måste Sonen vara medlaren, emellan menniskan och Fadren af samma skäl, som modren måste vara medlare emellan fadren och barnet, ehuru modren sjelf är en »pars laesa» i högre grad än fadren; det vill säga: modrens öm[m]are hjerta lider mera, än fadrens hjerta, af barnets förnedring.

1439. Nu är det egenteligen den moraliska charaktären, eller hjertat, som försoningen angår. Om nu de tre personernas moraliska karaktär, är lika: så måste hela Treenigheten, icke blott Fadren vara en »pars laesa», har hon syndat emot en, så har hon syndat emot alla tre. Men är hon försonad med en, så är hon försonad med alla. Någon tredje part, som skulle vara en opartisk medlare emellan Fadren och menniskan, existerar icke, uti försonings akten. Likväl kan man, med anledning af de bibelspråk, som handla om Christi medlare kall, föreställa sig, att Christus är en medlare, icke såsom en tredje part, uti en juridisk akt, hvilken bör vara en »pars non laesa», utan såsom modren är en medlare, emellan fadren och barnet. Uti ett sådant förhållande är modren sjelf en »pars laesa», och just den person som får lida allramest.

1440. Ofta händer det verkligen, att modren, hvars öm[m]a hjerta får lida mest, likväl måste upträda som medlare mellan fadren och barnet; modrens (den oskyldigas) förböner hafva då en försonande, en blidkande verkan på den förtörnade fadrens hjerta, lika som David lät slutligen blidka sig genom de oskyldigas förböner, som

fäldes för den brottslige Absalom. Denna föreställning är visserligen rent mensklig; men rent mensklig och nästan barnslig, måste också den föreställning vara, som skall någorlunda motsvara försoningens idé. När Gud lät blidka sig genom Moses förböner: så kunde man fråga: hvad är det för en Gud, som måste låta blidka sig af en syndig menniska? Det är att hysa allt för låga (anthropathiska) föreställningar om Guds höga egenskaper. Men man finner på flera ställen i den Heliga Skrift att det Gudomliga Majestätet, nedlåter sig till det usla och syndiga kreaturets fattningsgåfva, som föräldrarne nedlåta sig till barnens joller. Menniskornas ogudaktiga lefverne på jorden, har enligt filosofens föreställning, samma verkan på Gud, som fjell lemmelns skällande på filosofen. Han sätter sig öfver de ogudaktiga barnens hån, han bryr sig icke om, att gatpojkarne kasta smuts på honom. Så tänker den store filosofen. Men vi frukta, att djefvulen har en sådan karaktär, som filosofens Gud, hvilken är en förskräckligt stor filosof; och lika känslolös, som filosofen: han kan hvarken smädas eller berömmas: han kan icke såras af de ogudaktiga barnens hån.

1441. När hebraeer brefvets författare vill förklara Christi medlare kall, så tager han liknelser af Gamla Testamentets öfversta prester, hvilka genom förböner och blodiga offer, skulle försona folkets synder. Likväl var Christus något mera, än öfverste prest. Han säger nemligen: att Gud var i Christo, och försonade verlden med sig sjelf. Här upkommer nu ett förhållande emellan Gud och Christus, som icke eger något motsvarande i menskligheten. »Gud i Christo» är ju också Skaparen, eller den, som gifvit oss lifvet; allt så är det Skaparen vårt lifs Uphof, som har försonat verlden med sig sjelf; det är icke någon tredje part, som är en »pars non laesa», utan det är en »pars laesa», som har försonat den andra parten genom ett outsägeligt lidande, eller derigenom att han lät den andra parten tillfrids ställa sin hämdgerighet; han lät den andra parten plåga sig ända till öfvermått, för att derigenom förmå honom till försoning. Frälsaren har lidit helvetets ångest för sina ogudaktiga barn, och de ogudaktiga barnen hafva plågat honom till döds. Man får väl se om detta föräldra mord kommer på deras samveten. »I hafven korssfäst Herrlighetens Herra.» Det var således icke Gud Fader, som har laggt menniskans syndastraff på Sonen. Utan det var fadermördaren, som fordrade detta blodiga offer, för att kunna försonas.

1442. Men genom denna framställning förlorar den egenrättfärdige filosofen allt menniskovärde. Han kan omöjligen föreställa sig, att menniskan är så djefvulsk, att Skaparen måste stå på knä, och svettas blod för hennes skull. Dessutom påstår han, att Gud är »impassibel» derföre hafva theologerna kommit fram med läran om »allojosis» under föregifvande, att »humana natura passa est, et divina natura addit pretium». Enligt somliga var Christus en förträfflig moralist, men genom sin död har han ingenting förtjent åt menniskan. »Satisfactio vicaria», är så till vida stridande emot förnuftet, att alla menskliga föreställningar om rättvisa gå under; det finns ingen Fader i hela menskligheten, som plågar sitt eget oskyldiga barn, för en tjuf eller hora: och om någon fader gjorde det, så skulle en sådan orättvis handling ogillas af alla. Just så ungefärligen måste förnuftet tänka om »Satisfactio vicaria», sådan den nu är framställd af theologerna. Men »mina tankar äro icke edra tankar, säger Herren». Helt annorlunda blifver likväl förhållandet emellan Fadren och Sonen, om hela Treenigheten betraktas som en »pars laesa», och tillika som en fader, eller moder, som måste lida för sina ogudaktiga barn. Då kan icke Fadren vara orättvis emot Sonen, emedan Gud Fader var i Christo och försonade verlden med sig sjelf: det vill säga: då hela Treenigheten är en pars laesa, så måste hela Treenigheten äfven vara den »pars laesa», som skulle försonas: icke blott Fadren. Och då theologerna medgifva, att »Guds Anda kan bedröf-vas», (Se Fjellstedfe förklar, öfver 1. Mos. 6: 6.) så måste de äfven nöjaktigt förklara det förhållande som eger rum emellan Gud och, Guds anda, för att göra det troligt, att Gud Fader, äfvensom den gudomliga naturen i Christo, är »impassibel», d. v. s. de hafva ingen känning af Guds andas moraliska lidande. Monn tro, om icke metafysiken här kommer i klämman?

1443. Eller skulle man tro, att personernas existential förhållande är sådant, att den ena personen icke har någon känning af den andras bedröfvelse? Redan det ordet: »så älskade Gud verlden etc. innebär en stor upoffring å Fadrens sida, hvilken upoffring, enligt alla menskliga erfarenheter medförer en stor smärta; eller också måste hos Gud ingenting motsvarande finnas, af menniskans ädlaste känslor, hvilka här och der uppenbara sig i föräldrahjertat. Hvårföre sattes Abrahams tro på ett så hårdt prof? Var det icke derföre, att Herren ville visa, huru påkostande det måste vara för

ett faders hjerta, att upoffra sin enda son? Och likväl en prest i Sverrige (Ignell) har hittat på den sublima idéen, att Abraham icke var långt ifrån Molochs dyrkan, då han ernade offra sin son. * [* Ignell: Granskning etc. s. 144.] Det som var det största bevis på Abrahams tro och (blinda) lydnad för Guds vilja, uppenbarar sig i rationalistens förnuft, såsom ett bevis på den gröfsta vantro och vidskepelse. Nej; min herre! Det duger icke att gäckas med heliga ting. Gud har ett faders hjerta, lika väl, som Abraham, och detta fadershjerta har han velat uppenbara för verlden, genom exemplet med Abraham. Men rationalisten har ett tigerhjerta, och derföre kan han icke känna föräldrahjertats djup. Vet min Herre, att föräldra hjertat blöder, när enda sonen offras opp.

1444. Men hvarföre kunde icke menniskan försonas med Gud, utan Gudomens menniskoblifvande? Jorden är ju blott en prick af Skapelsen, och menniskan en monad? ett solgrand i det stora hela. Kunde icke Skaparen med sin allmagt göra menniskan lycklig, utan att sjelf förnedra sitt Gudomliga Majestät och förvandla sig till en ussel jordmask, endast för att lida försmädelse på jorden och dö, som en missdådare? (Euber en fritänkare och astronom har verkeligen framkastat dessa frågor). Men det tillhör icke oss, att nagelfara den heliga boken med våra syndiga förnufts klor; förnuftet är skapadt, till att gräfva i jorden, och titta i stjernorna; men icke till att nagelfara den förseglade boken. Det är endast »Lejonet af Juda gifvit, att öpna den förseglade bokens insegel». Hvad vi nu i vår svaghet och kortsynthet kunna begripa deraf, är: »att föräldra hjertats sår», eller Skaparens moraliska lidande, borde blifva åskådliga. Skaparen måste öpna sin barm, och visa sina sår för den gudlösa hopen: genom syndafallet hade föräldra hjertat fått alltför djupa sår; men dessa sår skulle förblöda för evigt, om icke fadermördaren finge se föräldrahjertat blöda, och genom denna åskådning väckas till ånger öfver sitt brott.

1445. Menniskan kan ändå icke fatta intensiteten eller djupet af dessa qual. Helvetets ångest, måste blifva åskådlig genom blodsvetten. Guds vrede uplöste sig uti ett obeskrifligt qual; den som vill se, huru Gud ser ut, när han är vred, han kan se på gudamasken, som krälar i stoftet, och svettas blod för den gudlösa hopen. Så ser Gud ut, när han är vred.

Anm. På vrede följer qual i hjertat, i synnerhet då, när passionen

icke får eller kan tillfrids ställas. Detta är en allmän erfarenhet. Men qualet består uti en fiber slitning, »aneurisma», lika som vredens fysiska verkan är en fiber retning, irritabilitas». Men vredens metafysiska verkan är »cardialgia», eller samvets qual och hjerte ångest. Guds vrede, eller Guds stränga rättfärdighet, är en »gudomlig pathos», eller en passion som måste hafva samma verkan på gudahjertat, som vreden har på mennisko hjertat, när passionen icke kan eller får tillfrids ställas. Vi kunna nemligen icke begripa det ringaste af Frälsarens moraliska lidande, om vi icke få låna idéer af det menskliga, och jämföra lika med lika eller upställa en analogi emellan det fysiska och metafysiska.

1446. Låtom oss nu se, om Gud kan beskyllas för orättvisa, när Skaparen sjelf måste utstå helvetets ångest för sina ogudaktiga barn. Visserligen, om rationalisten tager djefvulen till rättegångs biträde, så kan han komma med den invändningen, att Gud var partisk, då han icke bevisade djefvulen samma ynnest. Men om blodsvetten alldeles icke går rationalisten till hjertat, så lär djefvulen ännu mindre röras till ånger deraf. Rationalisten kan också anmärka, att Gud har varit orättvis emot sig sjelf, eller att han icke upfylt sina pligter emot sig sjelf, då han upoffrade sig för de ogudaktiga barnen! Men derom må rationalliisten tvista med hönan och andra ömhjertade mödrar, som upoffra sig för sina ungar. För oss arma är det en stor och härlig syn, att se, huru Skaparens öm[m]a hjerta afspeglar sig i käderhönan, som upoffrar sig för sina ungar.

1447. Men hvarföre kunde icke Gud omvända menniskans vilja straxt efter fallet? Han är ju allsmägtig? Svar: den ena själsförmögenheten hos Gud kan icke uphäfva den andra. Allmagten kan icke uphäfva rättvisan, och rättvisan kan icke tillintetgöra kärleken. Gud kan icke vara orättvis, ty han har en fiende, som icke lemnar oanmärkt den minsta orättvisa, om någon sådan kunde begås af Gud. Hade nemligen Gud, vridit om menniskans vilja straxt efter fallet, så skulle »Guds barnas åklagare» hafva kommit med förebråelser: dender uslingen har du skapat om, men mig har du lemnat i elände. Det var ingalunda rätt handlat. Vrid om min vilja också, och jag skall genast blifva en engel.

1448. Rationalisterna hafva redan velat beskylla Gud för orättvisa, då han genom uppenbarelsen velat verka på menniskans vilja; det är på sätt och vis ett ingrepp i menniskans frihet; att genom några

utomordentliga medel böja menniskans vilja till det goda, alldenstund menniskans naturliga krafter, eller »den gudomliga strålen i förnuftet», äro ganska tillräckliga, att uplysa och förädla menniskans vilja. Gud behöfver icke böja menniskans vilja till det goda, genom andra medel än förnuftet. Hade nemligen Gud omskapat menniskans vilja straxt efter fallet, så hade det godas utöfning icke varit någon dygd, af det enkla skäl, att det onda icke varit möjligt att verkställa. Dessa rationalistiska argumenter, skulle den skarpsinniga juristen icke hafva urakt låtit, att använda emot Skaparen: Om han medelst sin allmagt gjort ingrepp i menniskans frihet. Orättvisa! skulle den stora rationalisten hafva skrikit. Du har gifvit menniskan en fri vilja, och nu tar du och vrider om den med våld. Är det reson? Tag och vrid om min vilja också, så skall jag genast blifva en engel. Så talar den stora juristen.

1449. Men i stället för att vrida om menniskans vilja med våld, öpnar Skaparen sin barm, och visar sina sår, dem han fått för sin kärleks skull, och säger till den djefvulska hopen: Se hit olycklige! Dessa sår har jag fått för eder skull. Det har gjort mig så ondt i mitt hjerta, att ni skulle störta er i det eviga förderfvet. Kunna icke dessa sår röra ert hårda hjerta till ånger och försoning? — Och du djefvul! Har du en fri vilja, så låt dessa sår gå dig till hjertat! Nej; säger djefvulen; inte för min skull! Jag hafver alldrig sårat ditt hjerta. Dessa sår kan du hafva gjort dig sjelf, för att sedan, kunna beskylla mig för »mandråpare». Föröfrigt angår det icke er, hurum jag lefver; jag skall sjelf svara för mina gerningar.

1450. Naturalisten följer den store juristens exempel och säger: »När jag upfyller mina pligter emot mina likar och djuren, så tror jag mig kunna bestå inför Gud och menniskor, utan att känna andra lagar, än dem Skaparen nedlagt i förnuftet, och utan att känna »försoningsverket». (A. A.) * [*A. A.: a.a. s. 4.] Rationalisten, som väl antager den moraliska försoningen, men icke den psychiska, säger: vist kan jag vara felaktig i många stycken, men så förbannadt ussel kan jag icke vara, »att Skaparen måste stå på knä, och svettas blod för min skull». Nej; det går alldrig i verlden an! Ja! gör som du vill, du har ju en fri vilja, det står dig nu fritt att bruka den.

1451. Icke så långt derifrån står den lättsinniga skökan, eller nådatjufven, och säger: »Jag hvilar i Jesu sköt». Jag tror, att han har fått dessa sår för min skull; »jag tror, att jag är rentvagen i

Jesu blod». Ja du tror, att du är rentvagen i Jesu blod; men ditt lefverne vittnar, att du är »rentvagen i drakeblodet». Du super och tror; du svär och tror; du slåss och tror; du horar och tror, att Gud är nådig. Du begår upsåteliga synder hvar dag, och tror ändå, att du hvilar i Jesu sköte. Förgäfves har föräldra hjertat blödt för dig du döda och blinda tro.

Anm. Vi kalla en sådan tro för död, som hvilar endast på objectiva grunder, (fides objectiva); en sådan tro är också blind, emedan den saknar alla erfarenheter, eller den Helig Andes uplysning. Men fides subjectiva, eller den saliggörande tron, är någonting helt annat, än catholikernas »fides formata» som är ett foster af Satan och grundar sig på en fin egenrättfärdighet, som vill lägga kärleken till grund.

1452. Förf. har händelsevis kommit, att läsa påve läraren dr J. A. Möhlers Dogmatiska motsattser, hvarifrån ganska vigtiga uplysningar kunna vinnas rörande påve lärans falska grundsattser, hvilka i allmänhet äro mindre bekanta än de borde vara i svenska kyrkan. Uti catholska kyrkan antages, som bekant är »liberum arbitrium», som förutsätter activ och positiv frihet i viljan; uti läran om arfsynden antaga catholikerna, att menniskan har quar Guds beläte: (»non imaginem, sed similitudinem amisit Adamus».) * [*Möhler: a.a. s. 29 anm.] Men Martensen antager detsamma. Häraf följer, nemligen af viljans positiva frihet, att menniskan är »positive god», (Petrelli) eller att hon genom nåden kan blifva positive god. Man finner här igen de vanliga rationalistiska grundsattserna, hvilka allesamman äro grundade på egenrättfärdighet. Som bekant är, antogo reformatorerna, att menniskan i sitt naturliga tillstånd är »positive ond», samt att hon aldrig här i verlden kan blifva positive god. Af dessa motsattser i läran om arfsynden, följa sjelfmant de dogmatiska motsattserna i läran om rättfärdiggörelsen. Catholikerna säga »justus factus», och reformatorerna säga »justus declaratus». Catholikerna hafva en »fides formata charitate», det vill säga en tro, som är grundad, icke på Christi förtjenst, utan på menniskans kärlek till Gud, ungefärligen, som vi kunna föreställa oss Adams tro i paradiset. Men enligt lutherska lärobegreppet är icke »fides formata charitate», utan »charitas formata fide», det vill säga: tron måste gå före kärleken. Men rätta orsaken, hvarföre catholikerna antaga kärleken, såsom trons subjectiva grund, består deruti att egenrättfärdigheten

ligger på djupet i påvedömet. Luther kände, att han hyste hat till Gud, då han stod som hårdast under lagen. Men detta hat till Gud, har ingen känt i hela påvedömet, och äfven nutidens theologiae doctorer hafva alldrig hyst hat till Gud, (doctor Nordlander i prestmötes handlingar i Piteå har uttryckligen fritagit menniskan från detta andeliga hat.). Och derföre, kunna de omöjeligen föreställa sig, att en menniska, som känner sig hysa hat till sin Skapare, endast genom tron, kan blifva frällst, ifrån detta andeliga hat. Då först är allt hopp om frällsning, genom kärleken, ute, när menniskan kämpar så långt i sjelfkännedom, att hon känner, liksom den väckte Luther, sitt andeliga hat till Gud; då först måste hon emottaga nåden för intet; detta kostar på egenrättfärdigheten alldeles förskräckligt. Men just då är också hennes tro grundad på hälleberget, eller på den fasta grund, som intet svigtar. Föröfrigt är catholikernas »fides formata charitate», bara en inbillning, ett sjelfbedrägeri, och har sin innersta grund i egenrättfärdigheten. Inquisitionen är den renaste motsatts emot fides formata charitate.

Anm. Dr Möhlers afhandling om de dogmatiska motsattserna, är öfversatt på svenska, och tryckt i Norrköping 1843.

L.L.L. Den lefvande tron.

1453. Försoningen är den stora hemlighet »den ock englomen lyster se», och om hvilken apostelen säger: »icke, att jag det allaredan fattat hafver, men jag far fast derefter, att jag det begripa må». Men det är icke så godt att begripa hjertats hemligheter. Frågan blir först denna: med hvilket organ fattar menniskan försoningen? Heinroth menar, att tron är ett »outveckladt förnuft». * [*Heinroth: a.a. s. 82 o. 277 f.] Völdike påstår, att »notitia» och, »assensus» sitter i förståndet, men »fiducia» sitter i viljan. * [* Wöldike: a.a. s. 200.] Vi måste dock härvidlag hänvisa läsaren till det föregående, hvarest är visadt, huruledes förståndet är beroende af viljan (Littera W. samt F.F.F. § 1172.) som åter i sin ordning är beroende af passionerna. (Littera Ä.). Jämför äfven Littera D.D. Om trons grunder.

1454. Hvad den tron angår, som sitter i förnuftet, så få vi anmärka, att en förnufts tro skulle vara ett omedelbart vetande, eller en af Skaparen nedlagd och medfödd idé om det goda, rätta, sköna och

fullkomliga; hvadan ock öfvertygelsen om dessa öfversinnliga ting, är alldeles icke beroende af matematiska eller logiska deductioner. Öfvertygelsen om förnuftets moraliska innehåll är gifven, så snart menniskan får medvetande deraf; med andra ord man behöfver icke öfvertygas om de moraliska elementens tillvaro, hvilka, enligt filosofens påstående innehållas i förnuftet; man behöfver endast väckas till medvetande af de höga idéer, som finnas i förnuftet; men behöfver icke genom något slags bevis öfvertygas derom, att sådana idéer finnas. Öfvertygelsen om det godas, rättas, skönas och det fullkomligas tillvaro i förnuftet beror icke af några matematiska eller logiska deductioner, emedan dessa förnufts idéer anses vara menniskan medfödda, och således af Skaparen omedelbarligen gifna; icke heller kan öfvertygelsen om dessa sanningar vara beroende af känslorna, alltså enligt filosofernas egna påståenden: alltså är förnufts tron ett »vetande», hvarom intet tvifvel kan upstå. Vi måste dock lemna denna förnuftiga tro i sitt värde, och må det stå rationalisten fritt, att hafva sin förnufts tro oqualdan, om han känner, att denna tro är saliggörande.

1455. Hvad förståndet angår, så veta vi nu, att det fordrar antingen objektiva, eller subjectiva grunder för sin öfvertygelse. (Se Litt. D.D.) Förståndet kan öfvertygas genom matematiska demonstrationer, eller genom logiska deductioner; men ehuru theologerna i det 18:de århundradet försökte att bevisa uppenbarelisens sanningar, medelst logiska deductioner kunde dock icke fritänkarena blifva öfvertygade derom, att uppenbarelsen så fattad och förstådd som theologerna fattade den, innehöll en gudomlig sanning. Visserligen kan den tviflande på denna väg få en öfvertygelse eller en »förstånds tro» som blifvit inpluggad i peruken alltifrån barndomen, men denna öfvertygelse kan icke förädla viljan, emedan viljan beherrskar förståndet, icke tvärtom. Då nu Völdike påstår, att två tredjedelar af tron, nemligen »notitia och assensus», sitter i förståndet, och en tredjedel nemligen »fiducia» sitter i viljan: * [* Wöldike: a.a. s. 200.] så är det klart, att en sådan tro är sjelfgjord; ty allt hvad menniskan kan åstadkomma med sin vilja, det är menniskans eget verk.

1456. Men om så vore, att den saliggörande tron berodde af menniskans vilja, så skulle det icke vara någon stor konst att blifva salig. Men om någonting i verlden behöfver en tillräcklig grund så är det vist den lefvande tron hvilken i Ebreer brefvets 11:1. kallas:

en viss förlåtelse [förlitande?] på det, som man hoppas, och icke tvifla om det, som man icke ser. Ordagrant säger Gerlach-Vensjö * [*Gerlach-Wensjoe; a.a.] skulle den grekiska texten på detta ställe öfversättas sålunda: »Men tro är en grundval för det man hoppas, en öfverbevisning om ting, dem man icke ser.» Af denna definition kan äfven den döda tron tillegna sig mycket. Men går man djupare in i trons subjectiva grunder, så finner man, att en öfvertygelse, som beror af viljan, alldeles icke behöfver en utom viljan varande grund. Man behöfver icke grubbla, för att få en sådan öfvertygelse, som man kan göra sig sjelf. Emellertid förekommer mycket här i verlden som menniskan måste tro emot sin vilja; ehuru väl menniskan tror häldst det som hon önskar; hon önskar till ex. att blifva rik och lycklig i verlden och derföre tror också mången fattig, att han skall blifva rik. Men så måste äfven den naturliga menniskan tro emot sin vilja, att hon skall en gång dö; grunden till den fattiges öfvertygelse om sin blifvande förmögenhet ligger naturligtvis i hans vilja. Men grunden till menniskans öfvertygelse om dödligheten, finns icke i viljan, utan i den sorgliga erfarenheten, att alla menniskor äro dödliga.

1457. Här se vi nu en osviklig grund för menniskans öfvertygelse uti erfarenheten. Men hvilken erfarenhet ligger nu till grund för den döda tron? som hoppas saligheten utan tillräcklig grund. Den döda trons anhängare tror, att han skall blifva salig, ehuru han icke fullgjort de oeftergifliga vilkoren för salighetens ernående. Skriften fordrar ovillkorligen, »en sann ånger och bättring; den fordrar omvändelse, ny födelse och försoning med Gud och nästan: allt detta saknar den döda tron: och ändock tror han, att han skall blifva salig. Han saknar framför allt den Helige Andes vittnesbörd om sitt nådastånd och likväl tror han, att han skall blifva salig. Hvad har han för grund för sin öfvertygelse? Hvar finner man grunden till hans hopp om den salighet, som han önskar och väntar? Jo! uti den falska inbillningen, att Gud är nådig emot alla, både botfärdige och obotfärdige, emot ångerfulle och icke ångerfulle. Han tror, att Gud är nådig emot obotfärdiga? Men hvilken har gifvit honom en sådan tro? Jo djefvulen har inbillat honom.

1458. Den döda tron har således ingen »subjectiv grund» för sitt hopp om den eviga saligheten (§. 507): men uti afdeln. D.D. är det redan bevist, att uti andeliga ting fordras ovillkorligen en subjectiv grund för öfvertygelsen; den döda tron har endast den objectiva

grunden, nådalöftena; hvilken han omfattar och tillegnar sig, så vida han har ett dunkelt medvetande af sin brottslighet; men har han egenrättfärdigheten till salighets grund så behöfver han icke tillegna sig nåden såsom en »stor syndare» eller såsom en på allt gott utblottad, lastfull menniska, utan såsom en dygdig, from, ädel och samvetsgrann, ärlig, hederlig och rättskaffens menniska, som icke allenast har upfylt alla sina plikter emot Gud och nästan, utan äfven älskat Gud öfver allting, och sin nästa som sig sjelf. En sådan dygdig och rättskaffens menniska kan Gud icke fördöma. Och om domen icke desto mindre skulle afkunnas äfven öfver den dygdige, så vore Gud en orättvis domare. »Om menniskan gör allt hvad hon kan till sin förbättring, och ändå skall blifva fördömd, så blifver Gud ansvarig för hennes själ.» (Rationalistens ord.)

1459. Ställe vi häremot den väckte, under lagen stadde Luther som väl icke hade några nämnbara upsåteliga synder på sitt samvete, men kände tydligen, att han »hatade Guds stränga rättfärdighet», så finna vi tydligen, att han i detta tillstånd icke hade någon egenrättfärdighet till salighetsgrund. Då han kände, att han hatade Gud, så kunde han icke inbilla sig, att han älskade Gud. Och hvarifrån hade Luther fått den öfvertygelsen, att han hatade Guds stränga rättfärdighet, en öfvertygelse som ingen catholik, ingen rationalist, ingen protestant, ingen reformert, ingen turk eller hedning kunnat få? Var det nu endast Luther, som hatade Gud? Eller var det en falsk känsla, en inbillning hos honom? Vi tro oss komma sanningen närmast, om vi antaga, att ingen kommit så långt i syndakännedom som Luther eller att ingen haft en så djup syndakänsla, eller varit så grundeligen väckt, att han kunnat känna sin fiendskap till Gud, hvilken dock omedvetet är inrotad i alla oomvända och opånyttfödda menniskors hjertan och uppenbarar sig i alla nuvarande trosbekännelser såsom ett andeligt hat till alla läsare och pietister under form af ett »heligt nit», att utrota kättare och pietister eller försvara statskyrkans »mennisko stadgar» med den verldsliga lagens magt.

1460. Just detta »andeliga hat» till Gud, som Paulus hyste till de christna före sin omvändelse och är det rätta motivet till alla religions förföljelser, detta »Satans beläte» i menniskohjertat, fick Luther känna, emedan han var så djupt och grundeligen väckt, som någon menniska kan vara, och just derföre, att han kände sig vara en »Guds fiende» måste han gifva sig »på nåd och onåd», eller

emottaga nåden för intet, det vill säga tro, att Gud för Christi skull är nådig äfven emot dem, som honom »hata», och icke blott emot dem, som honom »älska». Också innebär icke försoningen med Gud någonting annat än »syndernas förlåtelse å Guds sida», och »blotta tron» å menniskans sida; och denna tro utan kärlek är rättfärdiggörande då den har sin subjectiva grund i hjertat, samt äfven saliggörande, då den bekännes med munnen inför verlden, »Af hjertats tro varde vi rättfärdige, och genom munnens bekännelse varde vi salige». Rom. 10: 10.

1461. Om nu en menniska, som känner sig hata Gud, försöker att sjelf göra sig en tro att Gud af nåde och för Christi skull förlåter äfven detta hat, som Guds lag i samvetet fördömer: så stiger egenrättfärdigheten opp i peruken och säger: den som älskar Gud, han kan hoppas, han kan tro, att Gud förlåter synderna. Jesus sade till den botfärdiga quinnan: »Denna älskade mycket, derföre varder henne mycket förlåtet». Luk. 7: 36—50. Här höres det som kärleken skulle gå före tron: men om man ock med Gerlach * [*Gerlach-Wensjoe: a.a. del I s. 397 f.] antager, att Jesus hade redan förut talt med quinnan, och försäkrat henne om syndernas förlåtelse, så blir väl kärleken hos denna quinna en följd af tron och detta nekas icke heller af Luther; men något annat bevis för catholikernas »fides formata charitate» finnes väl icke, innom Bibel tomen [?], om man icke vill taga hufvudsumman af lagen i samma bemärkelse som den Nya Handboken af 1811, hvarest det tages för gifvet, att Frälsaren verkeliga mening var att »en christen kan upfylla kärleksbudet» och måste göra det, om han vill ingå i lifvet.

1462. Här har egenrättfärdigheten uprest en mur emellan statskyrkan och pietismen. Statskyrkan visar sina draketänder emot olika tänkande i religionen; men af sina underhafvande fordrar han ett kärlekslöfte som ingen, efter syndafallet kan upfylla. Månne också Luther kunnat lofva, att älska Gud öfver allting, då han kände sin fiendskap till Gud? Jag menar att Luther i denna sinnesstämning icke kunde lofva någonting, vare sig att tro eller älska, men att, då tron, som han omöjligen kunde göra sig sjelf, omsider blef honom af den Helige Ande påtrugad genom Pauli lära om rättfärdiggörelsen af tron allena, han alldrig kunde komma derhän, att hans tro kunde blifva en »fides formata charitate», eller att han genom kärleken, som var af tron en följd, kunde upfylla lagen och genom denna lag upfyllelse blifva Gudi behaglig, hvilket är catholska kyrkans

uppenbarade mening med »fides formata charitate».

1463. Luther säger: »våra papister och sophister hafva också lärt dylikt såsom nemligen, att man bör tro på Christum och att tron är salighetens grundfäste. Men likväl skulle samma tro icke förmå göra någon rättfärdig så framt det icke är en fides formata det är: så framt den icke förut erhållit sin rätta gestalt af kärleken. Detta är nu icke sanning, utan ett tomt updiktadt sken och en falsk bedräglig vanställning af evangelium. Derföre är det endast ett oerhördt, onyttigt pladder det de galne sofister hafva lärt om fides formata, det är om den tro, som af kärleken skall erhålla sin rätta art och gestalt. Ty den tro allena gör rättfärdig som genom ordet upfattar Christum, och icke den tro, som i sig innesluter kärleken. Ty i samvetets nöd, kan den på ingen annan grund bygga än på denna ädla perla allena». (Galth. boken). * [*Citatet troligen hämtat ur Möhler: a.a. s. 105 f. — — — = en mening bortlämnad.]

1464. Vi måste tillstå, att läran om »fides formata», innehåller det finaste gift i trosläran; men hvaruti skiljer sig nu vår statskyrka ifrån detta papisteri? Uti Handboken af 1811 måste baptizandus afgifva kärlekslöftet, hvilket hvarje i den döda tron insöfda nådatjuf tror sig kunna upfylla; men den, som har ett väckt samvete, känner sig omöjligen kunna hålla detta löfte, och måste derföre hvarje söndag göra offentelig afbön för brott emot Gud och nästan. Sannerligen är det icke svårt att inse, hvaruti vår statskyrkas lära om tron allena utan gerningar skiljer sig från papisternas lära om »fides formata charitate». Egenrättfärdigheten är så djupt inrotad i den fallna menniskan, att om man frågar hvilken som häldst af den döda trons anhängare: »är den en christen som känner sig älska verlden mera än Gud?» så svarar han prompt nej! Men frågar man åter af samma person: »kan ni älska Gud öfver allting», så tvekar han att svara ja. Och hvårföre tvekar han? Jo, derföre att han har syndabekännelsen emot sig. Vore nemligen syndabekännelsen öfverensstämmande med egenrättfärdighetens funderingar, så skulle han alldeles icke tveka att afgifva sin försäkran, att han älskar Gud öfver allting och sin nästa såsom sig sjelf.

1465. Annars är det besynnerligt nog, huruledes catholikerna kunna beskylla protestanterna icke allenast för kärlekslöshet, utan äfven för fel i den logiska consequensen, då nemligen Luther på ena stället antager en »tro utan gerningar» såsom rättfärdiggörande

och saliggörande, och på ett annat ställe låter »kärleken» vara förenad med tron och »goda gerningar» härledas ur densamma. Till ex. »tron är ett Guds verk i oss, som förändrar oss, pånyttföder oss uti Gud, dödar den gamle Adam och ombildar oss till andra menniskor i hjertat, i hågen och i alla våra krafter, samt meddelar oss den Helige Ande. Denna tro är någonting lefvande, verksamt, så att det är omöjligt att den icke alltid skulle verka det goda. Också frågar icke tron först, om goda gerningar böra göras, utan innan den derom har underrättat sig, har den redan förrättat många goda gerningar, och är beständigt sysselsatt med att verka». * [* Citatet hämtat ur Möhler: a.a. s. 112.] Företal till Romarbrefvet. Detta är säger catholiken Möhler, den älskvärdaste motsatts mot det, som förut blifvit sagt om trons rättfärdiggörande kraft, utan gerningar.

1466. Men den logiska inconsequensen finnes i catholikens egen hjerna, då han först antager Christi förtjenst, eller »satisfactio vicaria», syndaförlåtelsen af blotta nåde och utan all egen förtjenst, likväl fordrar en »fides formata charitate», å menniskans sida, d. v. s. ett av egenrättfärdigheten tillsatt bihang, som icke finnes till i verkligheten, utan existerar endast i inbillningen; detta egenrätt-färdighetens bihang kan catholiken icke umbära, jag menar den inbillade kärleken som dock icke finnes i hans hjerta, utan endast i peruken; ty kärlek och inquisition låta icke förena sig till enhet i medvetandet, och detta har historien redan tillräckligen bevisat. Catholska kyrkans kärlek till sina barn liknar mycket de mödrars kärlek, som upoffra sina barn, för att frälsa dem ifrån denna verldens elände och förförelse!

1467. Så vidt jag kan finna, betraktas försoningen i catholska kyrkan dels såsom en »actus forensis», dels ock som en »moralisk act». Om man tager den första liknelsen i betraktande, så upkommer ett förhållande emellan konungen och den benådade brottslingen, som ingalunda gifver någon anledning till »fides formata». Brottslingen har nemligen af hat till konungen sårat konungen på ett ganska smärtsamt sätt. Om nu mördaren ångrar sitt brott, och konungen rörd af denna »upriktiga ånger» gifver nåd åt brottslingen: så emottager brottslingen denna oförtjenta nåd för intet och blir innerligen glad, om han tror, att det är sannt. Men tror han icke, att han har fått nåd, så kan han icke känna någon glädje. Der hafva vi nu det första exemplet, som visar, »att på tron måste följa

glädje och salighet». Och denna glädje kallas för »nådemärke» eller Guds andas vittnes börd om nådaståndet. När Luther begrundade Pauli lära om rättfärdiggörelsen af tron utan gerningar, då öpnades himmelriket för honom, och detta skedde på en viss dag och timme. När hafva fäderna i Trident erfarit sådant, eller Möhler, som försvarar tridentinska mötets beslut och lära om fides formata, när har han erfarit sådant? Alldrig i denna verlden och icke heller i skärs elden.

1468. Men för att komma till åtnjutande af en sådan kongl. nåd måste brottslingen ovillkorligen känna, erkänna och ångra sitt brott; ty är han oskyldig så känner han ingen glädje deröfver, att han blifvit benådad; han känner snarare harm deröfver, att han kunnat misstänkas och beskyllas för ett så groft brott. Rationalisten, som har egenrättfärdigheten till salighetsgrund, kan alldrig hafva någon andelig glädje. Han kan icke få ett nådemärke, emedan han litar på sin dygd och på sina politiska och vetenskapliga förtjenster. Om Gud fördömer en sådan ärlig, hederlig och redlig samt rättskaffens man, så är han en orättvis domare. Rationalisten måste vittna om sin oskuld; och slutligen fara till evigheten med ett stoiskt lugn och med den oförgripliga öfvertygelsen, »att dygden belönar sig sjelf och varder ytterligare belönad».

1469. Ett annat förhållande inträder med en sådan brottsling, som väl erkänner till en del, eller till hälften, att han är skyldig, men påstår, att han redan godtgjort sina fel med sina dygder: han påstår således, att icke allt hvad han gjort bör stemplas såsom brott, till ex. »om i mennisko naturen finnes mycket ondt, så finnes der mycket godt derjämte». Moral[e]n blir här lika med noll, eller betalt, som quitteras. Huru skall domaren eller konungen bete sig med en sådan till hälften god och till hälften ond varelse? Skall han gifva honom nåd eller skall han fördöma honom. Jag menar, att en sådan icke egentligen behöfver någon nåd. En sådan tvetydig varelse är katholiken, som i läran om arfsynden antager viljans »activa frihet», blott, men icke den positiva; och påstår tvärt emot Augustinus och Luther, att icke alla den oomvända menniskans handlingar äro onda?

1470. Men monne icke den logiska inconsequensen, hvarföre reformatorerna beskyllas af katholiken, komma katholiken sjelf till last; då han antager att den oomvända menniskan icke har den saliggörande tron och derjämte medgifver, att allt hvad, som icke

utgår af tron, det är synd. (Det sistnämda följer af hela systemet hos Möhler.) Monne icke då inconsequensen vara uppenbar, då han påstår, att icke alla den oomvända menniskans gerningar äro onda. Men det är här icke fråga om den logiska consequensen, som äfven en hedning kan iakttaga bättre än både katholiker och protestanter; utan här är frågan om en katholik kan komma till en sann ånger och lefvande tro med de grundsatser han framhåller i läran om arfsynden.

1471. Väl har man sett att en katholik tvärt emot Concil. Trident. påstått, att »menniskan med hela sitt lifs handlingar är skyldig Gud» (Anselm.) Men alldrig har man hört, att någon katholik klagat öfver sitt hat till Gud, hvilket Luther och många väckta med honom (äfven undertecknad) hafva känt. Denna fiendskap till Gud, var icke alldeles främmande för Paulus när han skrifver: »Vi vordom förfikte med Gud den tid vi ännu voro hans fiender». Just denna kännbara fiendskap till Gud måste blifva uppenbar för menniskan sjelf innan hon kan komma i samma förhållande till Gud som den ofvan till exempel framställda mördarn, som har sårat konungen. En sådan mördare kan icke hoppas eller vänta någon nåd; utan måste ge sig förlorad: d. v. s. falla i förtviflan, men också måste han komma i glädje om han alldeles oväntat får höra att konungen har gifvit honom nåd. Han får känna ett nådemärke, en försmak af den himmelska glädjen.

1472. Men hvad är ett »nådemärke»? frågar den i trons mysterier icke invigde. Det är bara arabiska för den som står utanför nådens trånga port. Emellertid är ett nådemärke det samma som den Helige Andes vittnesbörd om barnaskapet. Det svarar emot de tre apostlarnes hänryckning på berget Tabor. Men detta nådemärke var icke detsamma som nya födelsen. Lärjungarne blefvo endast för ett ögonblick lösryckta från verlden under den saliga hänryckningen; men det varade icke länge, förrän verlden med sina behag intog sin gamla plats i deras hjertan. Dock lade Petrus mycken vigt på detta nådemärke och detta med rätta. Ett annat och ännu mycket verksammare nådemärke fingo lärjungarne om påskdagen; men då voro deras hjertan förberedda genom den sorg, som var efter Guds sinne. Genom Frälsarens död hade de fallit i den djupaste förtviflan. Alla deras jordiska beräkningar hade gått opp i rök: de voro nu öfvergifne af verlden; och kunde icke finna någon tröst i verlden. Just då är menniskans hjerta mest öppet för

religionen: uti dessa förtviflans stunder öpnades för dem en ny utsigt till räddning genom åskådningen af den korsfäste och törnekrönte konungen. Detta var ett nådemärke, som förorsakade en andelig glädje; men ännu var icke deras hjerta alldeles lösryckt ifrån verlden: ännu efter upståndelsen frågade de: Herre skall du i denna tiden uprätta Israels rike? Först efter pingstdagen blefvo deras hjertan löse ifrån verlden. Det messianska rikets jordiska härlighet försvann utur deras inbillning, de började småningom inse att det var en andelig regering, som Christus åsyftade. De hade nu först blifvit sanna christna.

1473. Kan en menniska sägas vara pånyttfödd innan hon blifvit delaktig af den Helige Ande? Efter nådemärket på Tabor fanns ännu en stark död tro i lärjungarnes hjertan. De öfvergåfvo allting och följde Christum endast för de jordiska förmoner, som de trodde sig erhålla genom Christum. Af de förutsagda förföljelserna trodde de ingenting. När Christus blef död på korset föllo de i den djupaste förtviflan. Förut var deras tro fast som berg, men nu först uppenbarade sig otron, som låg inunder den döda tron. Nu föllo de i en så stor förtviflan, att de icke kunde tro det ringaste af det, som sades om Christi upståndelse. Monne det icke vara nödvändigt för hvar och, en, som skall komma till en lefvande tro, att först falla i förtviflan eller blifva alldeles utan tro, på det att den döda tron må komma bort ur peruken och en lefvande tro komma i stället. Detta kan icke ske utan en djup andelig sorg, hvarigenom hjertat beredes att emottaga frälsningen.

1474. Vi påstå således, att en sann ånger måste föregå den lefvande tron, det är en sorg, som är efter Guds sinne, det är »svedan och värken», som måste föregå den nya födelsen. En sådan sveda och värk hade Luther erfarit, då han stod under lagen. Men när hade de tridentinska fäderna haft en sådan sveda och värk? Kanske lika mycket som våra andeliga fäder i Sverrige. Genom svedan och värken var den nya menniskans födelse förberedd. Så snart nu den lefvande tron tändes genom den Heliga Andes nådeverk då föddes den nya menniskan och med dessa erfarenheter kunde Luther omöjeligen hafva samma föreställning om tron som de påviska. Han måste göra en väsentelig skilnad emellan tron och helgelsen. Också fordrar icke konungen af den till döden dömde brottslingen, att han skall först ställa borgen för sin framtida vandel, utan brottslingen benådas endast derföre, att uti hans brottmåls histo-

ria förefinnas vissa ömande omständigheter, såsom till ex. att han blifvit förledd af andra, att han visat ånger, att han beder om nåd, att han lofvar bättring, NB i utvärtes måtto; men lofvar han att älska konungen, så lofvar han sådant, som icke står i hans magt. Deruti består just den katholska kyrkans och våra andeliga fäders misstag, att de subordinera hjertats egenskaper under viljan och föreställa sig, att viljan kan tvinga hjertat att älska. Se detta är just den stora lögnen i anthropologin och theologin.

1475. Första frågan hos en stor brottsling är alltid denna: kan jag hoppas nåd; kan jag få förlåtelse för det framfarna. Och när nu nåden förkunnas genom evangelii nådelöften då blifver den andra frågan: Är det möjligt att en så stor syndare kan få någon nåd? Och huru kan jag tro att jag har fått nåd. Jag har ju icke förtjent annat än straff. Icke är jag heller värdig att emottaga någon nåd. Jag fruktar, att min ånger icke är upriktig, min bättring är icke alvarlig. Jag är ännu så full med synd att jag hatar Gud, jag känner försmädeliga tankar emot Frälsaren. Jag har icke haft så hårdt samvetsqual som andra väckta. Jag känner starka begärelser till hor, mord, tjufveri, dryckenskap, otukt, försmädelse och lögn, vrede, hat, högfärd, förakt för andra. Jag känner tydligen att jag blir värre och argare dag från dag: huru kan jag då tro, att Gud är nådig? Nej: Jag måste blifva en helt annan menniska, innan jag kan tro, att Gud är nådig. En sådan opiskad bof, som jag är kan Frälsaren icke emottaga: ty Gud hatar orättfärdigheten och, uti det nya Jerusalem skall intet besmitteligt inkomma.

1476. Detta är de väcktas vanliga visa. Och egenrättfärdigheten är den hemliga tuktomästaren, som upväcker denna förskräckliga otro. Men nu faller en stråle, en blixt från höjden, ett evangelii ord flyger som en ljungeld till hjertat och genast i blinken (in instanti) blir hjertat förkrossat, blödigt, uplöst. En himmelsk glädje genomströmmar hela organismen och synderna, djevlarna, plågoandarna förgås som Faraos här i Röda hafvets vågor. Var denna obegripliga, saliga och öfversvinneliga förändring menniskans eget verk? Var det en inbillning, en sjuklig fantasi, ett Satans bländverk, eller var det en sjelfgjord tro? Detta menar verlden, att alltsammans är gyckel af en sjuklig fantasi. Men hvad menar Gud? Ofta händer, att efter denna höga glädje kommer tvifvel. Den benådade börjar tvifla om det han kände var ett nådemärke eller ett gyckel af Satan. Han måste nu fråga af andra christna, om det var ett nådemärke

som han kände, och först då andra christna försäkra honom, att det var af Gudi, då först kan han tro, att hans synder äro förlåtna, att hans syndaskuld är afplanad, att han är renad i Jesu blod, att han har blifvit ett Guds barn: på detta sätt upkommer den lefvande tron.

1477. Den lefvande trons första kännemärke är således den »kännbara försoningen med Gud», eller den Heliga Andas vittnesbörd om nådaståndet, hvilket Luther och alla sanna christna hafva erfarit. Men dessa erfarenheter kan ingen sorglös menniska hafva hvadan och hvar och en som icke vet, när han blifvit väckt är icke väckt. Och, hvar och en, som icke vet när han blifvit benådad är icke benådad. Dock måste man härvid lag göra några förbehåll i afseende på den sanna väckelsen och den sanna benådningen. Den sanna väckelsen, som också är den Helige Andes nådeverk i menniskan består icke deruti, att en fyllhund blifver nykter för egennyttans skull eller för hederns skull eller av fruktan för döden, icke heller består den sanna väckelsen deruti, att en menniska, som varit liderlig i ungdomen blifver återhållsam i ålderdomen, ty en sådan bättring kan menniskan göra af egen kraft utan den sanna väckelsen består deruti, att icke allenast hennes utvärtes synder utan äfven hennes invärtes synder blifva för henne uppenbara såsom egenrättfärdighet, äregerighet, egennytta, vrede, hat, afvund, okyskhet, begär, med ett ord: alla passioner, som dock kunna vara olika hos olika menniskor, alla djevulska drifter och instincter, som legat förborgade i den naturliga menniskans kött och blod, och hvilka under väckelsen uppenbara sig i menniskans vilja såsom onda begärelser och i förståndet under form af onda tankar. (Jämför Rom. 7.)

1478. En sådan grundelig väckelse fordras innan menniskan kan blifva öfvertygad derom, att hon är »positive ond», och att hon är en fiende till Christi kors; att hon »hatar Guds stränga rättfärdighet», (Luther). En sådan grundelig väckelse är nödvändig om hon skall blifva öfvertygad derom att alla hennes gerningar äro onda, (tvärt emot katholikernas påstående), att menniskan icke har »liberum arbitrium» i andeliga ting (tvärt emot katholikernas och rationalisternas påstående); att menniskan har alldeles förlorat Guds beläte (också emot katholikernas och rationalisters sattser); samt att menniskan sålunda får känna Guds vrede och lagens förbannelse i sitt samvete, då först har hon förlorat all utsigt till

räddning genom egen kraft, och då först är menniskan försatt i det tillstånd att hon kan emottaga nåden för intet.

Anm. Uti moraliskt hänseende har menniskan alldeles förlorat Guds beläte, men i metafysiskt hänseende har hon quar en likhet med Gud till ex. vilja och förstånd för så vidt det kan bevisas att Gud har vilja och förstånd derest icke äfven dessa förmögenheter äro »anthropopathiska» när de tillegnas gudomen.

1479. I afseende på den sanna »benådningen» måste man äfven märka, att man icke får taga några flyktiga nådekänslor, såsom bevis på barnaskapet, ty mången har inbillat sig att han redan genomgått den nya födelsen när han »halfväckt och yrvaken» har fått känna några flygtiga nådekänslor, hvilka svara emot de tre lärjungarnes åskådning på berget Tabor. Det var som sagt är ett »nådemärke» men det var icke den »nya födelsens nåd», icke var heller det andra nådemärket, som de fingo erfara, nemligen den andeliga glädje som de fingo känna af Frälsarens upståndelse. Vi kunna antaga, att den lefvande trons gnista tändes af denna åskådning, men ännu voro de icke pånyttfödda. Ännu fordrades flere uppenbarelser af Herran, innan de kunde emottaga den Heliga Anda: ännu efter glädjen om påskdagen voro de fäste i den gamla menniskan medelst nafvelsträngen, som omtalas i Hezekiels 16: 4. Och ehuruväl den gamla menniskans sveda och värk (sorgen, förtviflan) hade uphört om påskdagen så att man kan fråga: monne icke ändå lärjungames nyfödelse hafva timat om påskdagen när den lefvande trons gnista tändes?

1480. Så var dock icke nafvelsträngen afklippt, hvarmedelst den nya menniskan hänger fast i den gamla: icke heller voro de döpta med den »Helige Ande och eld» förr än om pingstdagen. Allt detta måste hända och erfaras, innan man kan sägas vara pånyttfödd. Men emot en sådan nådens ordning resa sig de filosofiska hundhåren som svinborst: ty filosof, antager väl en pånyttfödelse men hvaruti består den? Jo, uti viljans frihet och sjelfbestämning till det goda. Filos. kan pånyttföda sig sjelf, när han tager egenrättfärdigheten till hjelp. Katholiken antager också en pånyttfödelse, men hvaruti består den? Jo! Uti en tro, som har sin grund i kärleken (fides formata charitate); det vill säga: en tro som är till hälften verkad af Guds anda och till hälften af menniskan sjelf. Detta är en naturlig följd af de falska premisserna i psychologin då nemligen »liberum arbitrium» antages, d. v. s. viljans activa frihet så behöfs ingenting annat än

en impulls utifrån genom uppenbarelsen för att bestämma viljan till att älska Gud och med denna subjectiva grund för öfvertygelsen, nemligen kärleken, tro att Gud för Christi skull icke allenast är nådig och förlåter synderna, utan äfven gör menniskan rättfärdig, det vill säga »syndfri och helig». »Justus factus» som är den katholska formeln innebär icke blott »skuldftihet», utan äfven »syndfrihet» hvaremot protestanternas formel »Justus declaratus» betyder endast »skuldfrihet» icke »syndfrihet» eller ännu nogare bestämt: »absolutus culpa et poena et tamen semper reus»; emedan äfven den pånyttfödde syndar dagligen med tankar, begär och känslor (passioner).

1481. Just dessa »Satans anfäktningar» hvaröfver Luther klagade få icke finnas ibland katholiker om de annars vilja vara consequenta eller hålla sig troget vid sina antagna grundsatser i läran. Ty att vara »rättfärdig» och »orättfärdig» på samma gång; att vara »helig» och »ohelig», att vara »syndig» och syndfri»; att hysa »kärlek» och »hat» äro sådana sattser af hvilka den ena uphäfver den andra. Katholikernas »Justus factus» kan icke stå till samman med »injustus»; och så vida med denna term justus factus menas helighet i viljan och kärlek i hjertat jämte klarhet i förståndet eller kunskaps förmågan i andeliga ting: så följer att denna lära som tillika är rationalistisk eller öfverensstämmande med förnuftets fordringar förer menniskan in på egenrättfärdighetens område, så vida, som Guds nåd icke verkar allena allt detta, nemligen »helighet i viljan» och »kärlek i hjertat», utan menniskan verkar derjämte sjelf genom den »activa friheten i viljan». Således är icke allt hvad som till christendomen hörer, såsom kallelsen, väckelsen, ångern, tron och kärleken Guds verkm allena, utan menniskans verk derjämte.

1482. Det omedvetna sveket i denna falska lära har sin innersta grund uti egenrättfärdigheten, som ingifver förnuftet falska idéer och förståndet falska begrepp om själsförmögenheternas inbördes förhållande. Lika som rationalisten, till följd af den fina egenrättfärdighetens ingifvelser, måste antaga viljans positiva frihet, så måste äfven katholiken eller de tridentinska fäderna, »vindicera äfven den fallna menniskan friheten, ehuru de framställa den såsom mycket försvagad och derför lära, att icke allt hennes religiöst-sedliga görande är synd». Möhler sid. 27. * [* Möhler: a.a. s. 27: »att trientinska fäderna äfven för den fallna menniskan vindicera friheten, ehuru de framställa den såsom mycket försvagad och derför

lära att icke allt hennes religiöst-sedligt görande nödvändigt är synd».] Menniskan liknar således i moraliskt afseende en amfibie, en sphinx eller siren, till helften god, till hälften ond. Och detta kunde låta höra sig om personlighetens tvenne sverer vore lika gällande så att menniskans »goda vilja» i nervlifvets sver kunde uppväga det »onda hjertat» i organlifvets sver. Men rationalisten kan icke vara nöjd med ett — noll i moralen, derföre måste han egenmäktigt afskilja den subjektiva viljan ifrån jag-viljan och sålunda stöta ifrån sig sin onda natur och fasthålla i sitt medvetande den sjelfgjorda goda karaktären, hvaremot katholiken låter den sjelfgjorda goda karaktären till hälften bero af den Heliga Andes nådeverkningar d. v. s. början af omvändelsen verkar Gud genom uppenbarelsen ända till syndaförlåtelsen; men tillegnandet deraf, tron och den subjectiva grunden till tron, neml. kärleken, goda gerningar, m. m. äro menniskans eget verk.

1483. Emot denna falska lära i theologin och anthropologin ställa reformatorerna följande grundsatser. 1mo viljan förehåller sig »pure passive» i omvändelsen och saknar »liberum arbitrium»; 2:do rättfärdiggörelsen genom tron allena utan gerningar: det vill säga, menniskan får syndaförlåtelsen gratis, och denna oförskylta nåd är grundad på Christi förtjenst allena, helt och hållet, icke till hälften på Christi förtjenst och till hälften på en sjelfgjord helighet i viljan och en sjelfgjord kärlek i hjertat; och af denna »satisfactio vicaria», att menniskan både före och efter rättfärdiggörelsen är »positive ond» i organlifvets sver, eller lika brottslig, som hon var förut, endast med den skilnad, att hon, genom den Helige Andes nådeverkningar, (den moraliska passionen) har fått igen sin förlorade »activa frihet» i viljan, (Rom. 7: 6. 18), och derigenom blifvit befriad från syndens herravälde i nervlifvets sver.

Anm. Här måste läsaren jämföra, hvad som förut blifvit sagdt, om viljans olika grader af frihet.

1484. Vi kunna icke af de sväfvande orden i katholikernas symboliska skrifter precist bestämma graden af den frihet som de »vindicera äfven den fallna menniskan». Men »liberum arbitrium» fordrar redan den grad af frihet, som vi bestämt under namn af »activ frihet». (§. 376). Äfven den antagna grundsattsen, att icke allt hvad den naturliga menniskan gör i religiöst-sedligt hänseende, är synd, förutsätter äfven en kraft i viljan som icke kan hänföras till

den »negativa friheten» allena. Men då viljans olika krafter icke kunna bevisas av någon, vare sig rationalist, katholik, eller protestant, så måste omdömet om viljans frihet, bero af hvars och ens »subjectiva erfarenheter»; dock kunna icke dessa »erfarenheter» gälla emot fysiologins obestridliga facta, som kunna bevisas med den anatomiska knifven, och sådana experimenter, hvilka icke kunna jäfvas af någon. Vi hafva på flera ställen i denna afhandling, visat, att de hittills kända fysiologiska rönen närmast öfverensstämma med den väckte Luthers erfarenheter, och kunna vi således på grund af egna och alla väcktas erfarenheter, påstå: att menniskan så väl före, som efter väckelsen, är »positive ond», att hon före väckelsen, icke kan hafva något klart begrepp om sin positiva ondska, men att hon, först genom väckelsen kan blifva af egen erfarenhet öfvertygad derom. (Luther fick känna sin fiendskap till Gud, under väckelsen).

1485. Och på grund af dessa erfarenheter kan menniskan alldrig i denna verlden blifva »positive god», hvarken genom egen kraft eller genom nåden; ty nåden eller syndaförlåtelsen, innebär endast brottslingens befrielse ifrån syndens skuld och straff, eller en befrielse från, den »moraliska och juridiska» ansvarigheten. Och så vida som menniskan är brottslig både före och efter syndaförlåtelsen, så kan icke den af katholikerna antagna heligheten i viljan, och kärleken i hjertat vara annat än ett psychologiskt misstag, en logisk inconsequens, eller en sofism, som obemärkt insmugit sig i systemet. (1481) Det är ett psychologiskt misstag, emedan de lika med rationalisterna i tankarne afsöndra nervlifvet ifrån organlifvet, och fasthålla endast det förstnämnda i medvetandet, såsom vore det ensamt hela personligheten; hvilket dock icke lärer kunna bevisas. Det är för det andra en inconsequens, emedan viljans antagna frihet, icke kan stå till sammans med onda begärelser i viljan, icke heller med syndiga tankar i förståndet.

1486. Det är besynnerligt nog huru Möhler, uti läran om tron, i enlighet med det katholska begreppet, hugger in på det protestantiska området, med den jesuitiska bilan hvilken dock är allt för mycket rostad af protestanternas oskyldiga blod, för att nu mera kunna begagnas till huggvapen emot dem. Allraminst duger detta vapen på tankens område, hvarest förnuftet vill tänka fritt; det låter icke taga sig tillfånga under den blinda trons lydnad. I påfvedömet är tron både blind och död, emedan den icke stödjer

sig på upgifna erfarenheter. Den blinda och döda trons anhängare hafva ingen annan subjectiv grund för sin öfvertygelse, än den fina egenrättfärdighet, som omskapar sig i förnuftet till en ljusens engel, och upträder i förståndet som en sanningens tolk. Egenrättfärdigheten är det finaste gift i rättfärdiggörelsen, emedan det ser ut, som socker, och smakar som socker icke allenast i deras mun som hafva egenrättfärdigheten till salighetsgrund, utan att veta det, utan äfven de väckta, hafva mycket svårt, att skilja egenrättfärdighetens fina verkningar ifrån nåden. Egenrättfärdigheten är så djupt inpräglad i mennisko naturen, att alla menniskor hafva en stor benägenhet att uprätta sin egen rättfärdighet, jämte Christi rättfärdighet.

1487. Då Möhler icke kan begripa sjelfva grunden för reformatorernas lära om rättfärdiggörelsen af tron utan gerningar, så försöker han att kullkasta deras lära med logik, då han vill bevisa, att deras skrifter äro fulla med inconsequenser, d. v. s. inre motsägelser. Och dessa motsägelser skulle bestå deruti, att reform. på ena stället antaga och bevisa, att »tron allena, utan gerningar» är rättfärdiggörande och saliggörande. Men på ett annat ställe fordra de en »tro, som är verksam i goda gerningar». * [* Möhler: a.a. t. ex. 112 ff.] Denna skenbara motsägelse består uti catholikernas egen förvillelse i begreppet om trons innehåll och omfång. Logiken visar oss, att ett begrepps innehåll icke är det samma, som omfånget. Den lefvande trons innehåll är en känsla, en passion, som i sig innehåller den saliggörande kraften, den omedelbara känslan af nåden, som försätter den troende själen i glädje; det är en försmak af den himmelska saligheten. Uti denna höga sinnesstämning hade de tridentinska fäderna alldrig varit, och om ock någon sådan svärmisk hänryckning förekommer någon gång innom katholska kyrkans församlingar, så kunna dock icke de höglärda fäderna begripa, hvaruti en sådan salighet består.

1488. Just en sådan tro hade Luther erfarit, och derföre måste han på det nogaste skilja hjertats tro, från den döda tro, som sitter i peruken. Alla den lefvande trons kännemärken, som förekomma i Nya Testamentet, bevisa, att den saliggörande tron består uti en »himmelsk passion», som gör menniskan salig redan här i lifvet. Till ex. »Han gjorde oss saliga genom den nya födelsens bad, och den Hel. Andes förnyelse». »Vi äro salige i hoppet.» »Guds ande vittnar med vår ande, att vi äro Guds barn.» Med hjertats tro varder

man rättfärdig, och med munnens bekännelse varder man salig. Härmed måste nu jämföras lärjungarnes hänryckning på förklarings berget, deras glädje om påskdagen, deras höga sinnesstämning om pingstdagen, de christnas heroiska mod under sina plågares gissel, valdensernas tålamod, Luthers ståndaktighet i Vorms [Worms]. Allt detta visar oss, att den lefvande tron är någonting helt annat, än den falska ödmjukhet, den skrymtaktiga skenhelighet, och den inbillade kärlek som Möhler föreställer sig vara den lefvande trons innehåll. Derföre skrifver också Luther:

1489. »Tron är och skall vara hjertats grundfäste, som icke vacklar, svigtar, bäfvar, darrar, eller tviflar, utan står fast, och är viss om sin sak.» Luthers anmärkn. till 2 Sam. 23: 1. Alla dessa höga och himmelska känslor, äro ett verk af den Hel. Ande; de utgöra den lefvande trons innehåll. Men våra rationalister, katholiker, och moderna theologer, kunna icke begripa, hvarföre tron skall hafva sitt organ i hjertat, enär de äro vane, att skapa sig en öfvertygelse, deras tro är sjelfgjord; den är hos de lärde grundad på ett uttänkt system. Hvilken har gifvit dem en sådan öfvertygelse? att menniskan har en fri vilja, och en god vilja, att hon kan realisera sedlighetens idé? Denna öfvertygelse hafva de fått af egenrättfärdigheten, som alldeles icke vill vara en »botfärdig djefvul», och så som sådan emottaga nåden för intet, utan en »engel», som enligt rationalisternas lära tillkommit genom den realiserade friheten i viljan; enligt katholikernas lära genom nåden, som gjort dem syndfria. Rationalisten har blifvit syndfri genom den fria viljan, katholiken genom nåden.

1490. Hvartill skulle då katholikens »liberum arbitrium» tjena? om dermed menas en förmåga i viljan, att emottaga den tillbudna nåden i Christo: så innebär dock denna »emottagningsförmåga» en »activ», (sjelfgjord) ifrån jagviljan utgående förmåga, som innebär något, som jag kan göra sjelf, och detta något nemligen den naturliga vilje kraften, är en frivillig handling, som sker på en annans tillstyrkan: en sådan frivillig handling är den katholska »fides formata» den är helt och hållet menniskans eget verk, så länge som »liberum arbitrium» står quar. Men den lutherska tron är hel och hållen den Hel. Andes verk och å menniskans sida alldeles »ofrivillig» och detta är klart deraf, att tron hörer till ett organ, som är aldeles oberoende af viljan. Den lutherska consequensen är ju här uppenbar: af ofrihet i viljan följer ofrivillig handling. Så är ock

rationalisten consequent i systemet, då han säger: af viljans frihet följer frihet i handling. Rationalistens tro är sjelfgjord. Men uti påfvedömet kommer den logiska consequensen att blifva problematisk, då man antager liberum arbitrium, och dock icke medgifver, att tron är sjelfgjord, utan endast frivillig, verkad af Christus. »De troendes högre lif, så vidt som det är Gudi behagligt, härflyter endast och allenast utur den källan som heter Christus.» Möhler sid. 115. * [* Möhler: a.a. s. 115.]

1491. Uti förenämnde satts framställes Christus såsom verkande, och menniskan såsom emottagande verkan. Menniskan förhåller sig således pure passive till Christum, och verkar ingenting sjelf. Hvartill tjenar då liberum arbitrium? Det tjenar till ingenting, då det icke kan vara verksamt af egen kraft till tro, och kärlek, utan endast verkar med den kraft, som Christus förlänar. Häruti består inconsequensen, att en kraft antages, som dock icke är en sjelfverkande, utan en af sig sjelf overksam kraft, hvars verksamhet beror helt och hållet af en främmande kraft. Detta är just brist på egen kraft, som Luther tillägger viljan i andeliga ting. Menniskan eger icke allenast icke någon positiv eller activ kraft i viljan, till att frukta Gud, älska Gud eller förtrösta på honom; utan han eger tvärt om en positiv kraft till att vilja det onda ehuru denna kraft icke finns i viljan sjelf, utan uti i den subjectiva viljan i passionerna, som storma på viljan, såsom förut visat är. Alltså måste menniskan på sätt och vis med våld, dragas och trugas till det goda, alldeles så, som föräldrarne måste göra med vanartiga barn. Och häruti består just den lefvande trons hemlighet, att den Helige Ande liksom tvingar menniskan till ånger, till bättring, till tro, till kärlek, och till helgelse. Tron är således icke menniskans eget verk; ej heller kärleken. Men uti den tro, hvarmed en ångerfull och botfärdig syndare emottager syndernas förlåtelse, kan så mycket mindre finnas någon kärlek, som tron måste tändas först, innan någon kärlek kan upkomma. Och så vida tron går före kärleken, så måste tron betraktas såsom grund och kärleken såsom följd. Tron måste således vara både rättfärdiggörande och saliggörande, innan någon kärlek kan finnas till.

1492. Denna skilnad emellan tro och kärlek, måste Luther iakttaga till följe af den omedelbara känslans vittnes börd. Men hvarföre kunde icke katholikerna iakttaga samma skilnad? Utan tvifvel derföre att de icke hade någon omedelbar erfarenhet, hvarken af tro eller

kärlek. De hade icke känt någonderas verkan i hjertat; utan likasom tron var ett eget verk, så var också kärleken ett eget verk; och båda funnos endast i inbillningen: katiholikernas tro och kärlek var af samma beskaffenhet som Petri tro och kärlek före fallet. Verlden och hans jordiska lif, var för honom kärast men han var i okunnighet derom, sålänge som han vistades i sjelfbedrägeriets dimmor. Af samma beskaffenhet är också rationalismens och den döda trons kärlek; den finnes endast i peruken: men i hjertat härskar egoism, ambition, egennytta, flärd, afvund, hat, hämdbegär, otuckt, verldskärlek med flera.

1493. Våra moderna theologer anse den lefvande trons yttringar, för svärmeri och fanatism, och derföre måste de, likasom i påfvedömet, anställa förföljelser emot de christna; de berömma sig af tro, kärlek, fördragsamhet m. m. men visa dock med gerningen, att de hysa ett andeligt hat till all lefvande christendom. Ifrån detta fördolda hat, komma de mot lutheranismen stridande sattserna i läran: såsom till ex: »in effictis vero fidei criteriis numerandae sunt sensationes internae». * [* Bruhn: a.a, s. 158.] Här äro just den lefvande trons kännemärken, (de lefvande känslorna) förkastade. Är det underligt, att de christna hatas och förföljas i Sverige, då våra lärdaste theologer hysa så förvända begrepp om christendomen? Är det underligt, att otron, sedeförderfvet, och religions föraktet taga öfverhand, att fängelserna fyllas med brottslingar af alla slag, då det står så illa till med våra lärare, att de motverka de andeliga rörelser, som förspörjas här och der ibland massan af folket?

1494. Uti §. 1487. nämdes, att katholikerna icke göra någon skilnad emellan trons innehåll och omfång. Vi hafva ofvanföre visat, att den lefvande trons innehåll, består uti »saliga känslor» hvilka den döda tron saknar. Detta trons innehåll hörer helt och hållet till hjertat; men till trons omfång hörer hela personligheten. Ty om vi vilja vara riktigt logiska, så går det icke an, att sätta begreppets innehåll i stället för omfånget eller tvärt om: det går icke an att förväxla grund och följd, eller orsak och verkan. Dessa logiska reglor har Möhler alldeles uraktlåtit, ehuru han låssar vara en consequent tänkare. Då trons innehåll är en passion, och kärleken likaledes är en passion, så har han icke utredt, om tron är grund, och kärleken följd, eller tvärt om. Vi veta nemligen, att uti oskyldighetens tillstånd, var kärleken den subjectiva salighets grunden, eller motivet till

alla menniskans handlingar; hvadan ock kärleken i Gamla Testamentet, framhålles i lagens summa; och om kärleken efter syndafallet hade varit vänd åt Gud, skulle den visserligen ännu i denna dag vara det rätta motivet till alla våra handlingar. Men nu är icke kärleken till Gud, utan kärleken till verlden det rätta motivet till den naturliga menniskans handlingar. Om vi än söka motivet till den naturliga människans handlingar uti andra passioner, egoism, egennytta, ambition, vrede, hat, afvund, aflingsbegär o. s. v. så hänföra de sig dock till en enda hufvudpassion, som är roten till de andra, och denna passion kallas egenkärlek, hvilket är detsamma som egoism i hjertat. Denna passion är djupt inrotad i hela naturen; den vaknar med sjelfkänslan, och fortfar till lifvets slut.

1495. Vi finna inga tecken till tro på en högre magt hos djuren. Men väl finna vi tecken till kärlek till ex. foster kärlek, föräldra kärlek, kärlek till sina likar, kärlek till välgörare, egenkärlek, till hvilken all annan kärlek hänför sig. Kärleken tyckes således vara urpassionen den första känslan, som vaknar i allt lefvande; och denna känsla må således hafva varit grunden till tron hos den första menniskan. Hos de älskande går alltid kärleken före tron, d. v. s. mannen älskar långt förr än han kan tro, att han får den han älskar. Men huru är det nu med kärleken? Går också nu kärleken före tron? Är också nu kärleken till Gud, den källa hvarifrån tron och alla goda gerningar härflyta skola? Det borde så vara, kärleken till Gud borde äfven nu vara det rätta motivet till alla våra handlingar. Men sedan kärleken till Gud och nästan blifvit förvandlad till egenkärlek, så måste vi uti syndabekännelsen förneka kärleken och bekänna, att vi icke hafve älskat Gud öfver allting, icke heller vår nästa, såsom oss sjelfva.

1496. Har icke Möhler och våra theologer funnit någon logisk inconsequens uti systemet, då man antager kärleken såsom en följd af tron, och likväl förnekar densamma i syndabekännelsen? Vi föreställa oss, att äfven i katholska kyrkan finnes en syndabekännelse, och att äfven der kärleken förnekas. Hvartill tjenar då »fides formata charitate»? Och hvartill tjenar kärleks löftet i vår svenska handbok? Äfven här ligger den egenrättfärdiga inbillningen hemligen inunder, att en christen icke allenast bör, utan äfven kan och måste upfylla kärleksbudet, om han vill ingå i lifvet. Våra läsare hafva deremot funnit det vara alldeles omöjligt, att älska Gud öfver allting; och på den vägen vinna evinnerligt lif. Allt hvad den fallna

menniskan nu kan göra är, att såsom brottslig, ja såsom en Guds fiende, emottaga nåden för intet, det kostar på egenrättfärdigheten alldeles förfärligt så snart nemligen menniskan kommit till medvetande af sin brottslighet; men för den, som lefver liksom i oskyldighetens tillstånd, är det ingen konst, att tro och älska. Och uti sådant mörker lefver man nu både i påfvedömet och lutherdömet, att djefvulen får regera i hjertat, medan tron och kärleken sitter i peruken.

1497. Af Möhlers dogmhistoria är det för mig omöjligt, att få reda på, i hvad förhållande tron och kärleken stå till hvarandra, hvilkendera skall vara grund till den andra, eller om de äro oberoende af hvarandra. Af orden (sid. 101) »kärleken tänder sig utur tron, såsom elden utur svaflet», kunde man draga den slutsatts att tron är grund, och kärleken följd. Dock heter det på samma sida (101): »derföre kände ock medeltidens scholor en tro, om hvilken de sade, att den allena gör rättfärdig; den är bekant under beteckningen Fides formata, hvarmed scholastikerna förstå den tro, hvilken i sig hafver kärleken såsom sin lifvande, skapande princip (forma); hvadan den ock kallas: fides charitate formata, animata, fides viva, vivida». * [*Möhler a.a. s. 101.] Af denna mening kan man icke göra någon annan slutsatts, än den, att »kärleken är trons grund». Man finner att katholikernas begrepp om tron och kärleken äro mörka.

1499. [§ nr 1498 finns inte] Uti den protestantiska kyrkan, anses kärleken vara en följd af tron; och i sanning kan ingen älska Gud, före än han blifvit omvänd och pånyttfödd. Men äfven då är kärleken så skral, att Luther icke kunde sätta kärleken till motiv för en christens handlingar. Hvarföre? Emedan hvar och en, som har ett väckt samvete känner, huru svag kärleken är, huru kort tid den varar. Om den någon gång kännes såsom ett flyktigt norrsken på nådens himmel, så slocknar den snart; och då kommer verlds kärleken med sitt skimmer; allehanda frestelser och anfäktningar gå på den svaga tron: onda tankar förekomma ofta, onda begärelser upkomma i viljan: all djefvulens magt förenar sig, att utsläcka det svaga hoppet: då måste en christen utropa med Paulo: »Jag arme menniska, ho skall förlossa mig ifrån denna dödens kropp?»

1500. Men huru förstå Pauli lära om den rättfärdiggörande tron utan lagsens gerningar, då han likväl fordrar en tro som skall vara

förenad med kärleken? »Om jag hade tro, att jag kunde försätta berg, och hade icke kärleken, så vore jag intet.» Här kommer vår logik i beknip. Först heter det, att »kärleken är lagens fullbordan»; den som hafver kärleken borde således kunna upfylla lagen; han borde vara syndfri! Men så kommer han med ett annat språk: »Lagen är andelig, men jag är köttslig såld under synden. Det onda, som jag icke vill det gör jag.» Samma man, som borde vara syndfri genom kärleken, är dock såld under synden. Han fullbordar lagen genom kärleken, och fullbordar icke lagen genom det onda, som han gör emot sin vilja. Han är således genom kärleken lagens görare, men genom det onda, som han gör är han en lagbrytare: han är således å ena sidan »positive god», å andra sidan »positive ond». Dessa motsägelser i organlifvets sver, låta icke häfva sig genom sofismer.

1501. Om här vore frågan om organlifvets och nervlifvets inbördes förhållanden, så kunde man likasom Martensen fasthålla den goda viljan i medvetandet; och skjuta ifrån sig den onda viljan, under föregifvande, att den onda egenviljan är icke menniskans »egen vilja» utan en annans till ex. djefvulens vilja. Man kunde då resonera så: Det onda, som en christen känner inom sig, hör icke till hans personlighet, men det goda är menniskans eget verk: tron, kärleken och allt annat godt, som finnes i mennisko naturen, hörer till förnufts själen, och beror af menniskans fria vilja, men det onda hörer icke till hennes personlighet. Genom dessa och dylika tjufknep i tankarna slipper filosofen mycket behändigt ifrån allt ansvar. Men det är icke så med den som måste tillegna sig både ondt och godt, och antingen betrakta båda, såsom sitt eget verk, eller också det onda såsom ett verk af djefvulen, och det goda såsom ett verk af Gud. Båda dessa åsikter förekomma i den Hel. Skrift, nemligen sådana språk hvaraf man kunde draga den slutsattsen, att menniskan har en viss förmåga i viljan, att välja mellan moraliska motsattser, dock hafva vi på flere ställen i denna afhandling visat, att valfriheten emellan godt och ondt sträcker sig endast till nervlifvets sver, och omfattar dock icke hela denna sver, emedan det onda sträcker sig djupt in i nervlifvet, medelst onda tankar och onda begärelser.

1502. Å andra sidan förekomma äfven sådana språk, som visa derhän, att menniskan icke har någon frihet alls; till exempel: »Gud verkar i eder både vilja och gerning efter sitt goda behag. Här hörs det som om Gud skulle verka allt, och menniskan intet. Denna

åsikt och insikt hafva reformatorerna alltid haft till grund för sina lärosattser, att menniskan icke förmår hvarken med sitt förnuft, eller med sitt förstånd eller med sin vilja åstadkomma det minsta af det som till en sann christendom hörer; såsom väckelse, ånger, tro, eller kärlek, emedan sådana saker, höra till ett organ, som icke står under viljans kommando. Och derföre är det ett stort misstag i psychologin, om någon inbillar sig, att han med sin viljas magt kan åstadkomma det minsta af allt detta. Å andra sidan är det äfven en tom inbillning, om någon föreställer sig, att ånger, tro eller kärlek, sitter i viljan. Härom är nu tillräckligt taladt uti denna afhandling. (Litt. X.Y.Z.Ä.Ö).

1503. Så mycket svårare blir det att med förståndet fatta, huruledes det onda och det goda, kunna komma ifrån ett och samma organ. Då allt hvad som utgår ifrån jagviljan är bara eget verk, och såsom sådant icke kan gälla inför Gud emedan »Gud ser till hjertat», icke till viljan: så kan icke heller den tro, som menniskan gör sig sjelf, vara den saliggörande tron; icke heller kan den kärlek, som är ett verk af jagviljan, vara den kärlek, som gäller inför Gud, ty ingen kan göra sig sjelf kär, eller tvinga sig att älska, den person, som han icke kan älska, om också föräldrarne säga: »den bör du älska». Detta är ju en erfarenhet i det menskliga lifvet, som icke kan jäfvas af någon. Huru kan då kärleken till Gud upkomma genom jagviljans magt? Nej platt intet: dertill fordras en högre magt. Lika litet kan menniskan upväcka hat i sitt hjerta, om det icke är der förut. Dock kan menniskan på olika tider hysa kärlek och hat till en och samma person. Luther kände sin fiendskap till Gud, medan han var i otro; men när han kom till trona, då flydde hatets svartande ifrån honom. Dock kunde han icke heller känna så mycken kärlek i sitt hjerta, att han kunde bygga sin salighetsgrund derpå.

1504. Just denna de christnas erfarenhet, att kärleken till Gud är så klen, så skral, så ringa och så obeständig, att de icke kunna deruppå någonting bygga, har föranledt läsarena i Sverige, att betrakta kärlekslöftet, såsom omöjligt att hålla, men de flesta prester påstå, att den, som icke kan hålla kärlekslöftet han är ingen christen. Denna inbillning har egenrättfärdigheten upväckt i deras hjerna. De inbilla sig verkeligen, att de älska Gud, ehuru deras andeliga hat till läsare och pietister utvisar motsattsen. På samma sätt förhåller det sig med kärleken i påfvedömet; den finns endast i inbillningen. Men hatet till all lefvande christendom, finnes i hjertat,

och derifrån härleda sig alla religions förföljelser, så väl i påfvedömet, som i lutherdömet. En sann christen känner endast då och då kärlekens flammor upblossa, och i dessa saliga ögonblick är han beredd att dö för Christi namns skull. Men dessemellan känner han sig vara fast i verlden ehuru verlds kärleken icke utbryter i handling, så länge som samvetet är vakande. Men slumrar han då är det förbi med hans christendom. Dock upblåssar åter trons och kärlekens låga, då han är förföljd för sin christendom.

1505. De motsägelser, som en christen känner i sitt hjerta (§.§. 1497, 1500) bestå deruti, att »lagen i lemmarne», frestelserna, eller Satans anfäktningar, d. v. s. de nedriga passionerna, som upväcka onda tankar i förståndet, och onda begärelser i viljan, strida emot »andans lag», som är en verkan af den Helige Ande. Och består uti höga och lefvande känslor, eller moraliska passioner, hvilka upväcka goda tankar i förståndet, och »heliga begär i viljan». Men då det onda alltid är starkare och varaktigare än det goda, så kan icke en christen bygga på dessa andeliga rörelser, eller anse dem för den rätta salighetsgrunden emedan de äro lika flyktiga som fluktuationerna i temperamentet; dock likväl måste en christen anse dessa »andans drifter» hvilka hos de känslofullaste bryta ut i högljudda glädjeyttringar, [och] hos de mindre känslofulla bestå endast i invärtes känslor, såsom »ett nådemärke» eller såsom ett »andans vittnesbörd», om nådaståndet hvilket icke får saknas hos en christen, och just derföre utgöra den lefvande trons subjectiva grund.

1506. Dessa andeliga motsägelser, emellan den onda och goda andans drifter, finna sin uplösning i tron, som omfattar Christum allena, såsom salighetsgrund: ty icke allenast Guds anda i samvetet, vittnar, att menniskan är brottslig, syndfull och fördömd, om hon skulle dömas efter förtjenst, utan äfven egenrättfärdigheten upträder, såsom »Guds barnas åklagare natt och dag», med sin fördömande kraft; han omskapar sig till en »ljusens engel», uti den tviflande själens medvetande, och upträder som en sanningens tolk, med sina hårda anklagelser: »du är förtappad, du är fördömd; du är full af synd: onda tankar, onda begärelser, hvar enda dag: otålighet, otuckt, hämdbegär, tjuvnads begär, verldskärlek, gerighet, afvund, verldsheder, o. s. v. kännas, i hjertat, i viljan, i förståndet, i inbillningen, i alla köttets ledamöter: huru kan en sådan vara en christen, som känner sig vara såld under synden. Nej platt intet;

en christen kan icke vara så beskaffad. En christen måste vara »helig och syndfri genom nåden»: intet ondt begär, ingen ond tanke får upstiga i hans själ, ty i nya Jerusalem får intet besmitteligt inkomma, så talar egenrättfärdigheten.

1507. I sanning, om egenrättfärdigheten finge vara domare, då skulle ingen David, ingen Paulus, ingen Luther, ingen Spener, ingen läsare, ingen pietist få komma in i himmelriket. Endast egenrättfärdighetens tjenare och nådatjufvar skulle efter egenrättfärdighetens dom, få tillegna sig Guds nåd och syndernas förlåtelse. Men Gud vare tack och lof. Pauli erfarenhet öfverensstämmer till punkt och prikka med en christens erfarenhet. »Hvarest synden öfverflodade, der öfverflödar nåden ännu mer». När en christen under den förfärliga kampen och striden med kött, djefvul, verld, får känna ett nådemärke, eller den Hel. Andas vittnesbörd om nådaståndet, då är han återigen lyftad på trons vingar till tredje himmelen: då har han fått ny kraft, att kämpa och strida mot sina andeliga fiender: då känner han sig åter lösryckt ifrån verlden, och salig i hoppet: då uplösa sig hans tvifvel, hans inre motsägelser, i andans frid och fröjd, och tron är då det enda, som kan uplösa motsägelserna, contradictionerna emellan den goda och onda andens drifter. Genom tron kan en christen känna sig vara »positive ond», och ändock »skuldfri» genom nåden. Detta är en hemlighet, den ock englomen lyster se.

1508. Jag har på det nogaste genomläst och begrundat katholikernas lära om tron, men har deruti icke kunnat finna annat än den finaste egenrättfärdighet, sammanblandad och förväxlad med nåden. Det heter hos Möhler sid. 100; då nu rättfärdiggörelsen i katholikernas mening består i en fullkomlig förvandling af hela den inre menniskan, så man förstår hvarföre de på det eftertryckligaste inskärpa, att tron allena icke gör rättfärdig inför Gud.» »Men när tron utur intelligensen (?)* [*Frågetecknet L:s.] och de tillika genom den väckta känslorna inträngер i viljan, och genomtränger denna, lifvas och befruktar den, samt på detta vis alstrar den nya efter Gud skapade menniskan, eller när kärleken tänder sig utur tron, såsom elden ur svaflet, då först är enligt dem den nya födelsen och rättfärdiggörelsen fulländad.» * [*Möhler: a.a. s. 100.]

1509. Här antages först, att tron upkommer utur intelligensen, d.

v. s. kunskapen som är inhämtad af Guds ord; för det andra antages, att känslorna väckas genom intelligensen; för det tredje antages, att den tro, som upkommer af kunskapen och de väckta känslorna intränger i viljan, och genom tränger denna etc. Härvid anmärkes, att den tro, som kommer utur, eller genom kunskapen, är en historisk tro, en förnufts eller förstånds tro, som icke har någon subjectiv grund. Kunskapen, upväcker inga känslor. Men snarare kan den omedelbara åskådningen upväcka känslor. Erfarenheten visar, att den höglärdaste theologie doctor, kan icke allenast vara känslolös, utan till och med hätskt emot de känslofulla, som röras af ordet till ånger, och ruelse; hvadan ock djefvulen kan ega större theologisk lärdom än alla biskopar och påfvar till sammantagna, utan att derföre hafva en enda religiös känsla. Men om ordet framställes lefvande åskådligt af någon, som sjelf är lifvad af religiösa känslor, då kunna dylika känslor väckas hos åhörarena. Sannt är, att känslorna verka på viljan; men de omoraliska känslorna, passionerna, verka äfvenledes på viljan, och så vida synden, de omoraliska passionerna äro starkare hos en christen, än de moraliska, så kan icke någon, som är väckt, hafva en »positiv» viljeförmåga till det goda, men väl till det onda. Hvad apostelen säger i Rom. 7. »Viljan hafver jag, men förmågan att göra det goda finner jag icke», innebär denna vanmäktiga vilja, som icke eger någon positiv kraft i organlifvets sver.

1510. Men nådatjufven, uti hvilkens vilja »lagen icke har upväckt all begärelse», han lefver uti sjelfbedrägeriets dimmor liksom Paulus före sin omvändelse, och inbillar sig, att han har en god vilja, emedan han icke känner den onda viljan, hvilken är för honom fördold, så länge som de sju djeflarne ligga och kura gömma i hjertgropen. Om hjertat icke vore den högsta magten i menniskans personlighet, och det organ, som bestämmer menniskans moraliska karaktär; så skulle vi låta alla djeflar vara i fred; vi skulle alls icke oroa dem, eller väcka opp dem ur sin dåssade dvala; men emedan Gud ser till hjertat icke till viljan eller förnuftet: så är det alldeles nödvändigt, att »lagen får upväcka all begärelse», på det att syndaren må lära sig att känna sin verkliga belägenhet och sitt verkliga förhållande till Gud. Paulus trodde sig göra Gudi en tjenst dermed, att han dräp Christi lärjungar; det blef för honom en samvets sak, att utrota kättarena, och affällingarne ifrån den rena mosaiska läran. Vist var han då fullt och fast öfvertygad, att han

hade den rätta tron, och den rätta kärleken till Gud.

1511. Samma tro har man också i påfvedömet; man tror sig hafva en »fides formata charitate», när man anställer religions förföljelser emot sanna christna: de tridentinska fäderna skulle icke hafva dragit i betänkande, att bränna Luther lefvande, på samma dag, och samma timma, som de beslöto, att tron allena icke är rättfärdiggörande, om de bara hade fått honom i sina klor. Ty djefvulens magt i verlden skulle icke vara så förfärlig, om icke de lärdaste män blefvo af honom till den grad förblindade, att det andeliga hatet till Gud uppenbarar sig i deras medvetande, som en helig plikt, att utrota kättare. Detta andeliga hat var fördolt för fäderna i Trident, när de fattade det beslut, att tron allena, utan gerningar icke är rättfärdiggörande. Och samma andeliga hat uppenbarar sig äfven hos Möhler, när han skrifver emot Luther. Ehuru hvar man kan finna huru illa dolt detta hat är: och med hatet i hjertat skrifver han så vackert om kärleken, att mången äkta lutheran nu för tiden kunde instämma med honom i läran om kärleken och goda gerningar. Man vet, att läsare och pietister beskyllas för kärlekslöshet, och bitterhet. Och af hvem beskyllas de? Jo just af dem, som sjelfve visa sina draketänder emot läsarena. Presterna i Sverrige påstå allmänt, att den, som icke kan upfylla kärleksbudet, han är ingen christen: och detta säga de just då, när de visa sitt andeliga hat emot sanna christna, genom anställande af religionsförföljelser. De märka icke, att detta strider emot deras egen lära om kärleken. Samma motsägelse är i påfvedömet.

1512. De känslor, som väckas i påfvedömet genom den döda tron, äro utan tvifvel samma slags känslor, som stundom förekomma i lutherdömet, när talaren (presten) mjukar opp de naturliga känslorna, och sätter gammel Adam i ljumma bad. Om dessa känslor är tillräckligt taladt i denna afhandling §. 1058 och följande. Men det är också visadt i §. 1059 och följande att detta predikantens jägtande efter de känslofullas bifall, icke verkar någon sinnesförändring hos åhörarena, emedan de naturliga känslorna, ehuru oskyldiga till utseendet, icke innebära någon den Helige Andes verkan, och kunna derföre erfaras och kännas af rama hedningar. De känslor, som skola verka på viljan, måste vara moraliska passioner, väckelse, ånger, bättring, omvändelse, nyfödelse, lefvande tro, kärlek, m. m. Men sådana moraliska känslor eller passioner, äro merändels främmande i påfvedömet, och jämväl i

lutherdömet, uti sådana församlingar, hvarest inga väckta finnas. Det är ingen konst, att vara blödig och gråtmild, när talaren förstår sig på konsten att mjuka opp de naturliga känslorna; men som sagt är: dessa flyktiga känslor utöfva intet varaktigt intryck på viljan; det är endast den rådande passionen, som bestämmer viljan i sitt sträfvande, till ex. kärlek och hat, egoism, egennytta och ambition, m. fl.

1513. Det är endast dessa de naturliga känslornas utbrott, som verlden kan tåla: emedan de förekomma äfven på theatern. (Kom ihåg Lindsfebern). Men kommer verlden någon gång i beröring med sådana känsloyttringar, som hafva sin grund i en moralisk passion, då blir verlden alldeles förbluffad. Det stora förnuftet får spasmer och rysningar, när det kommer i beröring med »andans drifter». Se här ett exempel, som visar, huru stor skilnad det är emellan »Lindsfebern» och andans verkningar. Gejer var på sin tid ansedd och anses ännu af verlden som ett stort ljus i det andeliga mörker, som äfven rationalisterna märka, nemligen der de sitta i förnuftets ljus. Hvad Gejer har yttradt om läseriet och pietismen, anses naturligtvis, som en gudomlig sanning af dem, som hata det rätta andeliga ljuset. Uti Aftonbladet för den 12:te juni 1856, * [*Aftonbladet n. datum art.: Geijer såsom tänkare.] finnas några utdrag af Gejers föreläsningar öfver mennisko slägtets historia, hvaraf vi här uptaga några yttranden, som skola visa, huru rationalisten bedömer de religiösa rörelserna: orden i den nämnda skriften hafva följande lydelse:

1514. »Pietismen hade efter reformationen gjort epoch derigenom, att den i stället för det blott historiskt dogmatiska vetandet, hvartill theologin urartadt, återgaf betydelse åt det praktiskt christliga sinnelaget såsom det högsta. Men detta inträffade på en tid, då känslan ej ännu brutit med tanken, hvarföre också den äldre pietismen altid antog, att känslans föremål äfven vore tankens, hvilket uttalade sig i den theologiska åsigt, att dogmerna om ock öfver, dock ej vore mot förnuftet.» Det är oss obekant, huruvida den pietism som hade Spener till uphofsman, befattade sig med psychologiska undersökningar rörande känslans förhållande till tanken. Men det veta vi med säkerhet, att förnuftet kommer i strid med känslorna, när det är beherrskat af egoism, egennytta och ambition, här menas nu med känslor förnämligast »hjertats känslor», till ex. kärlek, sorg m. m. Huru ofta kommer icke det

gamla förnuftet i strid med kärleken? Skulle nu någon fråga, om de ljufva känslornas föremål i kärleken också äro tankens föremål, så svaras härtill ja, om kärleken är så stark, att den kan upväcka giftestankar, om den kan upväcka en önskan, ett begär i viljan, att ega den älskade personen. Men är kärleken blott en flygtig och snart öfvergående känsla, då kan den icke blifva föremål för tanken; tanken sysselsätter sig då med helt andra föremål, som mest intressera. Så förhåller det sig också med de religiösa känslorna: äro de icke stegrade till passion, så blifva de icke föremål för tanken. Huru det förhåller sig med striden mellan förnuft och uppenbarelse, är förut visadt, uti afdelningen F.F.

1515. Gejer säger: »Härvid exilerade förnuftet således ej, utan hade fri talan» (må hända i den tvist, som föranledde conventikel plakatets utfärdande) »och den äldre pietismen var således mera substantiv.» (Här menas förmodl. Speners anhängare med den äldre pietismen; men rätta orsaken, hvarföre Gejer är något gunstigare i sitt omdöme om den äldre pietismen, består deruti, att förf. icke har varit i någon lefvande beröring med densamma. Det är för granskaren af historien om uphofvet till religions förföljelserna, en gammal sanning, att »judarne upbyggde profeternas grafvar och förföljde Christum». Profeterna blefvo hatade af sina samtida, och deras skrifter blefvo ansedde för en gudomlig sanning af deras efterkommande. Så har det äfven gått med Spener: han blef förkättrad af sina samtida, men anses nu för renlärig, till och med af rationalisterna. Så mycket kan inbillningen verka på de lärdaste män.

1516. Gejer säger vidare: »den moderna pietis[men?] åter förklarade sig emot förnuftet, förklarade filosofien för bankrutt, och att endast känslan vore det rätta, det var för densamma gifvet, att tanken ej kunde komma längre utan känslan proclamerade sin suveränitet»; (ehuru förf. ingenstädes bevisat i hvad förhållande tanke och känsla stå till hvarandra, har han tagit för af gjort; att tanken är det bestämmande, men bevisen saknas. Vårt påstående är, att det bör bevisas, att »tanken icke är beroende af känslan». Vi hafva bevist, att tanken icke är sjelfständig, utan beroende af känslan; d. v. s. förståndet, förnuftet och viljan äro underordnade själsförmögenheter, och deras verksamhet beror af en rådande passion. Denna passion är hos rationalisten egenrättfärdigheten, som ligger till grund för hans skefva omdöme om pietismen. Dessa grundsattser i psychologin stödja sig på de bevis, hvilka blifvit förut

framhäfda i denna afhandling. Föröfrigt har pietismen alldrig påstått annat än hvad Luther redan sagt förut, nemligen att »det gamla förnuftet glor vördigt i åminnelse, icke duger till domare i andeliga ting, emedan det naturliga förnuftet är förmörkadt, förblindadt, ja fördjefladt af infernaliska passioner.» Litter. F.F. §. 538.

1517. Gejer säger: »detta åter noga taget, är blott ett upträdande af det genialiska jaget». (Såå!? Vi kunna säga det samma om förnuftet, »att det är ett upträdande af det genialiska jaget» emedan det är en product af jagviljan, hvaremot känslan icke står under jagviljans komando.) Gejer säger: »känslan eger nemligen ingen allmängiltighet». (Vi kunna säga det samma om förnuftet, att det icke eger någon allmängiltighet, hvilket bevisas af de omkullstörtade filosofiska systemerna; hvaremot »känslan», till ex. kärlek, sorg, fruktan, svartsjuka, hat, egoism, egennytta, ambition m. fl. har ännu samma karaktär som i menniskoslägtets begynnelse. Men menas här med förnuft »tankelagarna», så medgifva vi tankens (förnuftets) allmängiltighet, likaväl, som känslans; men detta bevisar ingenting i denna tvist, ty här är frågan om »tanken» eller »känslan» i psychiskt eller metafysiskt hänseende är den herrskande principen i menniskan?

1518. Gejer: »Om alltså gudsfruktan hos någon finnes såsom känsla, så måste detta för honom anses vara en utmärkelse i moraliskt afseende: det är ej allom gifvit, att komma så långt; ej alla hafva af vårherre fått denna förträffliga känsla.» (Det måste således vara Skaparen som rår för, att icke alla hafva fått denna förträffliga känsla; men är icke detta fatalism? Alla filosofer hafva ju på fullt alfvare påstått, att menniskan har en fri vilja i andeliga ting; det måste således bero af menniskan sjelf, att upväcka dessa »förträffliga» känslor i sitt hjerta, ifall dessa nödvändigt höra till religionen. Är det åter så, att dessa känslor äro en gåfva af Gud, antingen de äro en medfödd nådegåfva, eller genom uppenbarelsen upväckt; så måste Skaparen blifva ansvarig för de själar, åt hvilka han icke gifvit dessa förträffliga känslor. Denna calvinistiska lära hade förf. kunnat undvika om han, likasom Ignell uteslutit religionen från känslornas mystiska gebit, och påstått, att en sann christendom består icke i dessa förträffliga känslor, utan i de »förträffliga tankar», som Skaparen nedlaggt i förnuftet. Då skulle pietismen blifva fördömd, och den sanna (förnufts) religionen skulle blifva oberoende af all högre magt, utom den, som finnes i menniskans egen

personlighet, d. v. s. i jagviljan. En sådan lära hade i det närmaste varit öfverensstämmande med Gejers trosbekännelse: »Jag är hvarken en kyrkochristen eller bibel christen: korteligen: jag är en christen på egen hand».

1519. Vidare heter det i den citerade skriften. »Hvilken (känsla) afvärjde alla tankens försök, att tränga innom dess gebit. Tanken skall ej mera våga sig på ett dylikt försök.» (NB. Om tanken vågar sig in i känslornas område, så blir den bet, emedan förståndet icke kan reflectera känslorna. Litt. B.B. Paulus försökte att begripa försoningens stora hemlighet, men måste bekänna: »icke att jag det alla redan fattat hafver, men jag far fast derefter att jag det begripa må».) »Och just ett sådant afvärjande af all tankens och forskningens möda, proklamerade den moderna pietismen såsom sin vördnad för Gud.» Vi känna icke hvarifrån förf. hämtat dessa pietismens grundsattser; men det veta vi att Luther hade samma tanke om trons hemligheter, som de första christna: »grubbla icke utan tro».) »Men det är tydligt, att detta ej är en vördnadsbetygelse för vårherre [?], utan för det genialiska jaget, hvaremot de, som ej äro så väl utrustade med hög och gudelig känsla, äro varelser af lägre slag: deraf den arrogans, som trotts all skenbar ödmjukhet finnes hos denna åsigt.» (I denna deduction har förf. blottat sitt andeliga hat till pietismen, hvilket han icke rår för, utan den fatalistiska magt som varit rådande i hans otrogna hjerta, nemligen egenrättfärdigheten.)

1520. Men den logiska consequensen är icke heller särdeles pålitlig i deductionen. Först har han medgifvit att icke alla menniskor hafva af Gud blifvit begåfvade med den »förträffliga känslan». Om någon på grund af denna känsla betraktar den med känslor af en infernalisk magt begåfvade såsom »en varelse af lägre art» så anser förf. ett sådant dömande för arrogans. Monne det icke vara arrogans, om en af förnufts visdom upblåst filosof fördömer pietismen, och låter dymedelst pietismen hemfalla under inquisitionens grymhet. Då pietismen måste afstå från den fåfänga mödan, att reflectera känslorna och bringa dem till klarhet i förståndet, så påstår förf. att, då pietismen härutinnan måste erkänna sin oförmåga detta erkännande icke är en vördnad för Gud, utan en vördnad för det genialiska jaget. I hvad måtto är då speculationen en vördnad för Gud, enär det är klart, som dagen att filosofin är menniskans eget verk, och en product af jagviljan, som dertill spärras, icke af

sanningskärlek, utan af de infernaliska drifter, som egenrättfärdigheten upväcker i filosofens egensinniga skalle. Den öfvertygelse, som blir en följd af speculationen, är en sjelfgjord öfvertygelse; pietismens höga och saliga känslor äro icke sjelfgjorda; hvaremot tanken är beroende af jagviljan, och är såsom sådan sjelfgjord. Öfver denna förnufts visdom yfves och upblåses filosofen, och ser med förakt på pietismen: denna filosofens höga tanke om sin egen älskvärda person, är den rätta arrogansen. Det är just rationalisten, som vill vara »christen (?) på egen hand»; han vill icke vara en nådetiggare ; han vill icke blifva begåfvad med de förträffliga känslor, som förf. erkänner vara en gåfva af Gud. Han vill häldst hafva sig sjelf, att tacka för alla Andans gåfvor.

1522. [§ nr 1521 finns inte] Gejer säger vidare: *»Här måste skilnad göras emellan den gamla och nyare pietismen. Den förra var vida mer respectabel än den sednare.» (Se §. 1515.) Ty med det stora värde den satte på tron, fattade den denna väl öfver, men dock ej mot förnuftet (F.F.). Således såsom en öfvertygelse om en ännu oinsedd sanning. Sanningen är nemligen från tron skiljaktig (?).* (Bör kanske vara »oskiljaktig».) *Med det samma man skiljer tron från sanningen, förnuftets mål, har man ock skilt den från allt värde.»* (Monne icke tron vara den sanning, hvarom Christus kom att vittna, och förnuftet endast ett organ, som skulle fatta sanningen, om det kunde fatta sanningen. Men det är förut visadt, att förnuftet är ett organ för sanning och lögn; det är en dålig sanningens tolk, emedan det icke kan skilja sanningen från lögnen. Historien visar, att den falska religionen har blifvit misstagen och ansedd för en sann religion: till ex. judendomen i Christi tid, påfvens lära i Luthers tid, och nu sednast den döda tron i pietismens tid, eller rationalismen i sin motsatts mot pietismen.

1523. Gejer säger: »Pietismen i sednare tider, är mera en blott känslo christendom». (Hvad var christendomen i sin början? Var den en förnufts visdom? Nej platt intet. Se på synderskan i Simons hus, Maria Magdalena på Jesu graf, apostlarna innom lyckta dörrar.) »som ej tror att tron har med förnuftet att göra, utan sätter den endast i känslor af försoningens sötma.» (Det är märkvärdigt nog, att Gejer kunnat få denna kunskap om pietismens innersta väsen, men se! det är just detta väsendtliga i christendomen, som Gejer fördömer, och hvarföre fördömer han dessa nådemärken? Se här orsaken!) »En farlig afväg, emedan det lätt leder till, att lägga allt

för stor vigt på något så vexlande och oväsendtligt, som känslan.» (Märk Herre! kärleken i äktenskapet är lika flyktig som sunnanvinden; men vore det derföre en farlig afväg, att bygga sin jordiska lycka och sällhet på denna flyktiga känsla? Jag menar, att den andra af vägen är ännu farligare, att bygga sitt hopp om ett lyckligt äktenskap på ovissa rikedomar, eller på snille, börd och talang. Ty kärleken till personen kan underhållas genom aktning, vaksamhet, och inbördes förtroende, när alla andra sinliga njutningar tryta. Men »aktningen» är ingalunda en tanke utan grund, utan en känsla, en passion, der den finnes: det är mången, som erkänner att personen är aktningsvärd, och älskvärd; och likväl kan den som erkänner detta vara långt ifrån sjelfva saken. I sådant fall, är idén icke realiserad, emedan andra passioner äro herrskande som tillintetgöra både aktning och kärlek.

1524. På samma sätt förhåller det sig med de religiösa känslorna. De måste underhållas och uplifvas genom lärande, predikande, läsning, samtal, sammankomster, sång, sakramenternas bruk. Gejer har ju sjelf förkastat den döda auctoritets tron, som sitter i peruken. Hvar finner han då, den sanning realiserad, hvilken han med förnuftet söker? Jo! i förnuftet, hoc est i tänkandet, i speculationen. Och slutligen faller han i samma last, hvarföre han anklagar pietismen: nemligen sjelf avguderi. »Och att, ehuru under alla yttre ödmjukhets åthäfvor, dyrka sig sjelf såsom detta förträffliga subject i hvilket dessa förträffliga idéer (känslor säger Gejer) finnas, och skilja detsamma från alla andra känslofulla (kalla) varelser, hvilka icke njuta af dylika (skarpsinniga tankar, försmägtande känslor); det är en sjelfgjord (förvekligad) christendom.» Läsaren finner att denna ordställning kan passa likaväl på rationalismen som pietismen, men med den skilnad blott, att pietismens höga och saliga känslor äro icke sjelfgjorda, men rationalismens höga tankar om sin egen älskvärda person äro sjelfgjorda, emedan de äro en product af jag viljan.

1525. Omedelbart härefter heter det i Gejers skrift: »I framträdandet af den subjectiva känslochristendomen, med dess osäkerhet och högfärd, har protestantismen haft sina bittraste och lärorikaste erfarenheter.» Äfven denna tvetydiga mening kan tillämpas på rationalismen, blott med den skillnad, att protestantismen, det vill säga statskyrkan alltid haft större undseende med rationalismen, än med pietismen. Om också Gejer blef antastad

för sin antitrinitariska lära i skriften Thorild, så blef han ock frikänd af juryn, och ledsagades af studenterna med sång till sitt hem. Men läsarena hafva blifvit utan nåd och barmhärtighet, dömde efter en barbarisk lag, som blifvit stiftad af statskyrkan, för att utrota den äldre pietismen, hvars graf Gejer nu upbygger, under det han fördömer den yngre pietismen.

1526. Slutligen säger Gejer: »Nämnda båda ensidigheter af ensamt dogmatism och ensamt känsla hafva ställt sig blottade för tviflet», (den sanna pietismen innehåller lika mycket tvifvel, som Rom. 7. utvisar, men dödens annalkande har uphäft detta tvifvel, som i ett ögonblick förvandlat sig till visshet, och till en försmak af den eviga saligheten; hvaremot rationalismens troshjeltar, hafva gifvit sig beskedligt åt botten vid grafvens brädd och lika så den döda tron, hvilkens bekännare vanligen blifvit genomisade af dystra aningar, när döden kommit öfver dem). »Och då dessa former af christendomen ej velat ega förnuftet till sin vän, ha de fått det till sin fiende», (alldeles rigtigt, men hvarföre innehåller förnuftet, d. v. s. rationalisternas förnuft så mycken galla? Det »rena förnuftet» borde icke innehålla en gnista af hat till någon, då det hugger in på pietismens område), »som i ryggen angriper dem, och kullkastar dem ända från grunden», (ännu icke, men profetian kan gå i fullbordan i »förnuftets herradöme». När den stora draken slipper lös. Det är just genom förnuftet, som han först afskuddar sig alla religionens band och under sken af en förnuftig lagstiftning uphäfver sig till en skiljedomare i andeliga ting: han utrotar äfven den sista gnistan af religion utur de bildades och halfbildades hjertan, hvilka icke ega förmåga, att känna det fina orma etter, som han ingjuter i folkets hjertan, genom rabulistiska tidningar och ströskrifter, gudlösa romaner och tvetydiga framställningar på theatern m. m. Och slutligen retar han genom sina drabanter massornas passioner till revolutioner. Då kan det vist hända, att Gejers profetia går i fullbordan, emedan förnuftets storverk i Frankrike äro allt för väl kända.).

1527. Gejer säger: »Härifrån den sjukliga scepticism, som genomgår tidehvarfvet, ocih öfver hvilken många ondgöras, men hvilken såsom vi hoppas är en verkelig rening» (till en början i rationalismens drakeblod) »ty just i den stormiga natten af dessa tvifvel och denna scepticism, hvilken förhärjar alla stöd för menniskans öfvertygelse, är det som Försonarens gudomliga bild i sin rätta sanning för det

christeliga sinnet framträder, sådan den i sin rätta gestalt och sanna mensklighet, blifvit framställd af den lärjunge, om hvilken det heter att Christus honom älskade, hvarvid man tycker sig förnimma en stråle af den kärlek, som genomtränger alla.» Hvilka alla? Rationalister måhända? Visst äro rationalisterna rika på kärlek i ord, men föga i handling. Deremot har man hos dem funnit ett illa dolt hat till den uppenbarade religionen, den må uppenbara sig under hvilken form som häldst, och äfven i denna skrift har Gejer visat sina draketänder emot pietismen. Vi måste derföre hysa tvifvel om den tvetydiga »rening» som författaren framställer såsom kommande af tidevarfvets scepticism, hvilken i sjelfva verket är en följd af rationalismens sträfvanden, att stifta en förnufts religion, som ingenting annat är än egenrättfärdighetens missfoster.

M.M.M. Om den nya födelsen.

1528. Våra moderna theologer våga icke med stillatigande gå förbi den nya födelsen, emedan detta ord förekommer i den heliga Skrift, men de påstå i allmänhet att nya födelsen har skett i döpelsen. På detta sätt slippa de lättast ifrån saken. Emellertid antar Völdike, att »barnen födas på nytt i döpelsen, men de fullväxta, genom ordet». * [* Völdike: aa. § 206 s. 191: »Per verbum Evangelii homines adulti regenerantur infantes vero per baptismum.»] Äfvenledes antager Völdike, att nya födelsens nåd kan förloras, att »menniskan, som en gång varit pånyttfödd, är återigen opånyttfödd * [* a.a. § 210 s, 192.], när hon har fallit ifrån nådaståndet». Lika så antager samme förf. att »nya födelsen kan förnyas, eller göras om». (Regeneratio potest iterari.) * [* Völdike: a.a. § 211 s. 193.] Dessa sattser, kunna vi ställa emot dem, som påstå, att en menniska, som en gång är pånyttfödd i döpelsen, behöfver icke födas om igen, utan endast förnya döpelse förbundet. Detta tyckes väl i första påseendet, som skulle dessa nådatjufvarnes påståenden vara helt oskyldiga, men de äro icke desto mindre »den gamle ormens krumbugter»: hvarigenom nådatjufven slingrar sig undan sjelfva saken, för att få behålla skenet.

1529. Deruti består knepet att nådatjufven tror sig vara »en gång för alla» pånyttfödd i dopet: han tror sig icke behöfva någon vidare pånyttfödelse, ehuru Völdike, som ville vara rigtigt renlärig, ansåg

nya födelsen vara nödvändig äfven efter dopet, när menniskan fallit ur nåden. Men nu tidens nådatjufvar vilja ”slingra sig undan den nya födelsen, och märk väl läsare! hos Martensen förekommer icke ett ord om den nya födelsen. Också är sjelfva ordet nyfödelse så sväfvande i de nyare theologernas skrifter, att icke allenast nådatjufven, utan äfven rationalisten, kan tillegna sig en sak, som endast är sanna cihristna förbehållen. Då läsarena, stödjande sig på Luthers och egna erfarenheter, drifva läran om nya födelsen med all magt, och fordra, att presten bör vara pånyttfödd, så blir denne het om öronen, och kör ut läsår predikanten med en örfil eller ännu eftertryckligare med en spark och säger: Jag skall visa dig läsarpack, att jag är pånyttfödd, långt förr, än jag såg dig svärmare! Jag är pånyttfödd i dopet. Jag behöfver icke födas på nytt flera gånger. Härigenom blifver den säkra hopen styrkt uti sin blinda och döda tro.

1530. Om nya födelsen vore ett sådant verk, som kunde ske »menniskan ovetande»: så vore det ingen konst, att komma in i himmelriket. Men nu är nya födelsen ett sådant verk, som fordrar de klaraste, de mest kännbara erfarenheter. Då våra prester och theologer i allmänhet sakna dessa erfarenheter, så kan det icke vara underligt, att de betrakta nya födelsen, som ett »opus operatum» som har skett i döpelsen, menniskan ovetande, ehuru de hafva Luthers klara erfarenheter för ögonen. De veta väl, att Luther har stått under lagen, en viss bestämd tid. De veta ock, att Luther på en viss bestämd tid i sin lefnad har kommit till trona; men de vilja icke veta af dessa tvänne momenter i Luthers omvändelse historia. Om någon läsare kommer med den frågan: »Är ni pånyttfödd?» Presten svarar vanligen: »det är en sak, som icke angår er». Eller också säger han: »Jag är pånyttfödd i dopet.»

1531. Luthers erfarenheter bevisa, att nya födelsen måste vara någonting kännbart och förnimbart; den är icke blott bart en idé, utan en »realiserad idé», en hjertats förändring, som griper djupt in i menniskans andeliga organism. Visserligen är redan väckelsen en i hjertat kännbar Guds andes nådeverkan, äfven som ångern, ruelsen och syndasorgen måste vara i hjertat kännbara, om de skola få namn af en sann ånger. Men dessa förberedande nådeverkningar få icke förväxlas med den nya födelsen som åtföljes af en kännbar glädje, frid och fröjd i den Heliga Anda. Dock må man icke förhasta sig i bedömandet af den nya födelsen, emedan

rationalisten också antager en pånyttfödelse, som ingalunda är den rätta. Rationalisten anser en sinnesförändring, som menniskan kan göra sjelf för nyfödelse, till ex. när en fyllhund blir absolut nykter, eller när en menniska som varit liderlig i ungdomen, blir återhållsam i ålderdomen. En sådan förändring i lefnadssättet beror helt och hållet af menniskans »fria vilja»; men det är icke denna sinnesförändring, som i det christna språket kallas nyfödelse.

1532. Till en rätt pånyttfödelse fordras ovillkorligen den Hel. Andes kännbara nådeverkningar, hvilka våra moderna theologer anse för »svärmeri». (In falsis vero fidei criteriis numerandae sunt sensationes internae.» Bruhn.) * [* Bruhn: a.a. s. 158.] Likväl har Melancthon uti sin Apologia uttalat sådana sattser, som förutsätta verkliga erfarenheter. Uti den svenska öfversättningen af Broocman, sid. 48 heter det ibland annat: »Denna tro, som uti sådana förskräckelser uprättar och tröstar, han undfår syndernas förlåtelse, gör oss rättfärdiga och åter lefvande igen. Ty samma tröst och hugsvalelse är ett nytt och andeligt lif. Detta är klart och, tydligt, och kan af de gudfruktige förstås, och har jämväl församlingens vittnesbörd. Vederparterna kunna ingenstädes säga, huru såsom den Helige Ande gifven varder. De dikta och drömma, att sakramentet (döpelsen och nattvarden) gifver den Hel. Anda af blotta gerningen, utan tron, och utan att någon god rörelse finnes hos honom, som det brukar.» Häraf finner man, att Melancthon, gjorde en bestämd skilnad emellan den vanliga döda förnufts tron, eller förstånds tron, som säkrar den subjectiva grunden för öfvertygelsen nemligen »känslorna, rörelserna, fölelserna, eller »sensationes internae» hvilka utgöra en christens erfarenheter och hjertats tro, som är en lefvande känsla, en passion.

1533. Häraf följer, att den som saknar de höga och saliga känslorna, han har ingen subjectiv grund för sin öfvertygelse; han har icke undfått den Heliga Anda. Och huru kan han då vara pånyttfödd, när han icke har undfått den Heliga Anda? Men, invänder nu rationalisten och den döda tron: har det nydöpta barnet undfått den Heliga Anda? Vi svara härtill ja! Ty ehuru barnet synes hafva samma känslor före och efter dopet, kunna vi dock icke frånkänna barnet den Hel. Anda, så vida som det enligt vår Herres och Frälsares egen utsago har tron på Christum. Och denna Frälsarens utsago har Luther tagit alldeles efter orden ehuru vår svenska handboks författare (1811) tyckas hafva hyst en annan öfvertygelse om

barnets tro, enär frågan till baptizanden ställes på framtiden: »Barn vill du till denna tro varda döpt.» Man har således icke kunnat tro, att barnet har tron, redan före döpelsen; ty om handbokens författare hade ställt frågan så: »Barn vill du på denna tro varda döpt?» så hade man kunnat föreställa sig, att handbokens författare hade haft samma öfvertygelse som Luther om barnens tro, att barnen verkeligen hafva, ehuru en omedveten tro. Men detta strider emot det gamla förnuftet, som fordrar en sjelfmedveten öfvertygelse, grundad på osvikliga grunder.

1534. Men hvilka äro nu de osvikeliga grunder hvarpå rationalisten grundar sin öfvertygelse i andeliga ting? Vi kunna med skäl påstå, att hans religiösa känslor äro lika dunkla som barnets känslor i tnoderlifvet, derföre vågar han icke heller bygga sin öfvertygelse på känslorna. (Gejer. Ignell). Men hvarpå grundar han då sin öfvertygelse? Jo! på förnuftet, på förståndet, på förutfattade idéer, och på speculation? Märk läsare: Rationalisten grundar sin öfvertygelse på spekulation. Hvad han med sitt stora förnuft kan begripa, och fatta: det tror han, men ingenting vidare. Och då han med sitt stora förnuft spekulerat så länge, att han fått den öfvertygelsen att han har en fri vilja i andeliga ting: då är han redan pånyttfödd; då är han frälst och befriad ifrån djefvulens våld. Ty då kan han också göra den slutsattsen, att »menniskans egenvilja icke är menniskans egen vilja. (Martens.) * [* Jfr. Martensen: Moralf. § 9 s. 22.] Märk läsare! Rationalistens pånyttfödelse går så till, att han befriar sig sjelf ifrån sin onda vilja, d. v. s. »ifrån djefvulens våld», genom spekulation i det han tillegnar sig förtjensten af sin egen sjelfgjorda goda vilja, och påstår slutligen, att Gud vore en orättvis domare, om han dömde en sådan menniska till afgrunden, som har kunnat göra sig sjelf god genom spekulation. Uti detta egna verk ligger visserligen spekulationens möda förborgad; men vore också denna pånyttfödelse den rätta då vore också Luthers möda förspild, som grubblade i två år på det ena nödvändiga, huru han skulle blifva frälst ifrån djefvulens våld; då vore också den enfaldige alldeles förtappad, som icke har den förmånen, att kunna spekulera sig till himmelriket.

1535. Men Gudi vare tack och lof, som oss segren gifvit hafver, genom vår Herre Jesum Christum. Den enfaldige kan icke spekulera, men »grubbla» måste han, för att kunna födas på nytt, icke så till förståendes, som skulle han genom sitt grubblande förtjena

någonting, utan derföre, att hvar och en som blir alfvarligen väckt, han måste »grubbla», ända till dess hans tvifvel uplösa sig i visshet genom den lefvande och saliggörande tron som den Hel. Anda uptänder; »och detta kan ske i en blink, i ett ögnablick», om hjertadt är väl, mökadt, späkadt och förkrossadt genom den sorg, som [är] efter Guds sinne. Men annars icke, ty »utan sveda och värk kan ingen ny menniska födas». Detta är en evig sanning, bekräftad genom lärjungarnes egen erfarenhet. »När quinnan föder barn», säger vår Frälsare, »hafver hon sveda och värk». Och derföre är det alldeles nödvändigt, att tala om ångern, ruelsen och syndasorgen innan det kan blifva fråga om någon ny födelse. Nådatjufven eller den döda trons anhängare vill icke underkasta sig den rätta nyfödelsens sveda och värk; han vill blifva pånyttfödd utan ånger, utan samvetsqual och hjerteångest. Han oberopar sig endast på Christi förtjenst. Men uti en alldeles förvänd ordning. Ty utan »sveda och värk», utan den sorg, som är efter Guds sinne, hafva icke heller Christi lärjungar blifvit pånyttfödda.

1536. Men Gud bevare oss från den tanken att menniskan genom samvetsqual och hjerteångest, förtjenar den eviga saligheten. Men likasom den naturliga födelsen icke kan gå för sig utan sveda och värk så kan icke heller den andeliga pånyttfödelsen ske utan sveda och värk. Men likasom barnaföderskan icke kan begripa hvarföre svedan och värken nödvändigt måste föregå den naturliga födelsen, lika så litet kan en christen begripa, hvarföre den andeliga svedan och värken skall föregå den nya födelsen. Det är ett psychiskt fenomen, som förnuftet förgäfves grubblar på. Vi måste tro, att saken eger sin fullkomliga riktighet, men grunden dertill kunna vi icke begripa. Alltså: »När quinnan föder barn: så hafver hon sveda och värk.» Märk väl läsare: »hon hafver sveda och värk», men hon skulle gerna vilja föda den förutan, om det vore någon möjlighet; men ingen doctor kan ihjelpa den saken; ty doctorn säger du måste tåla; du måste lida, du måste utstå, du måste uthärda, om du vill blifva förlöst, ty svedan och värken hörer till »naturens välgörande verkningar». Rätt så min vän! Haf tålamod, och hoppas att du med Guds hjelp blifver förlöst, och nedkommen med en ny menniska, som liknar sin fader.

1537. Vi sade nyss, att den gamla menniskan måste hafva sveda och värk innan den nya menniskan kan födas. Här vid lag måste dock en examinerad barnmorska, det vill säga en i korsets schola

bevandrad christen göra en skilnad emellan »sanna» och »falska värkar». Ty en sorg, som är efter Guds sinne, är någonting helt annat än denna verldenes sorg, som kommer döden åstad. Visserligen är menniskans sinne mest öppet och mottagligt för högre intryck, när den verldsliga sorgen gör hjertat ömt, eller när allt hopp om räddning är ute: då händer det ofta nog, att menniskan är tvungen, att söka efter en högre magt, som blifvit försmådd och ringa aktad, under lyckans dagar. Men denna verldenes sorg är ändå icke den rätta syndasorgen; tvärt om visar erfarenheten att mången blifvit väckt till alfvarligt själa bekymmer på sotesängen, eller vid en förefallande timlig olycka. Men så snart denna olycka blifvit öfverstånden, har man också glömt de heliga löften, de heligaste upsåt och föresattser att hädanefter börja ett nytt och Gudi helgadt lefverne. En sådan verldslig sorg när således ibland de »falska värkar» hvarpå ingen nyfödelse kan följa.

1538. Stundom händer, att en menniska blifver gripen midt i syndaloppet genom någon synnerlig Guds skickelse till ex. Luther, som blef väckt deraf, att hans vän slagen af åskan, föll död vid hans sida, och de som icke tro på en underbar Guds försyn, utan mena, »att hvar och en är sin egen lyckas smed», torde fråga: hvarföre skulle vännen dödas, för att Luther i anledning af denna häftiga död skulle blifva väckt. Ack förmätne! Vest du icke, att Guds vägar äro underliga. De som tro på ett blindt öde, skulle säga: icke rår Gud för det, att Luthers vän blef slagen af åskan, emedan det var hans öde, att han skulle få en sådan död. Men händelsen gjorde att detta dödsfall verkade på Luther så att han ifrån den dagen började att grubbla. Ja! händelsen. Men se vi på Guds omedelbara försyn, så finna vi, att det icke var någon slump att Moses blef frälst ur vattnet, att David blef smord till konung, långt förr än någon anade en sådan storhet; det var icke heller någon slump, att Frälsaren föddes af en jungfru, att Paulus blef fasttagen på vägen till Damaskus; om ett så utkoradt redskap i Guds hand, som Luther, kunna vi icke föreställa oss, att slumpen afgjorde hans öde; tvärt om måste vi tänka så, att Guds finger var med i spelet.

1539. När en menniska blifvit väckt till ett alfvarligt själabekymmer, antingen genom ordet, predikadt efter andan eller genom någon underbar Guds skickelse: då upstår åter den frågan, huru mycket af hennes omvändelseverk beror af Guds anda, och huru mycket

hon kan göra sjelf. En del theologer antager, att ingen menniska kan stå emot de första rörelserna af Guds anda. Men sedan kommer det theologiska ihårklyfveriet med de fina skilnaderna emellan gratia »proveniens operans och cooperans». Men dessa skilnader hafva icke sin grund i theologernas egen erfarenhet utan i de christnas erfarenhet, som skrifvit Bibeln, hvilken som man vet, kan söndermalas och sållas som hvete på förnuftets väderquarn, utan att derföre en enda dämt kan tjena sanna christna till en sund själaspis. Allt hvad vi veta om menniskans förmåga, att underkasta sig Guds vilja i bättringen, omvändelsen och nya födelsen, är att menniskan kan under hela omvändelsetiden stå emot icke allenast de första utan jämväl de sista nådeverkningarne, men denna motståndskraft finnes icke egenteligen i den del af menniskans personlighet, som beror af hennes vilja, det vill säga nervlifvets sver, utan i den positiva ondska, som herrskar i organlifvets sver, hvilken är orsaken till den moraliska förblindelsen i förnuftet, och i förståndet, hvilken förblindelse är, närmaste motivet till motståndet, såsom man kan finna af historien om religionsförföljelserna; men att ansvaret för detta motstånd likväl drabbar menniskan sjelf och djefvulen, som eggar henne dertill det följer af föregående fysiska, psychiska, metafysiska och moraliska bevis, som blifvit upställda i afdelningen D.D.D. och enligt dessa bevis är menniskan ansvarig för hela sin personlighet, oaktadt organlifvet icke är underkastadt den vilja, som filosofen erkänner för sin verkliga och väsendtliga vilja.

1540. Blif först ansvarig för hela din personlighet, så får du nog känna, att du icke kan vara ansvarig för hälften, eller tredjedelen af din personlighet. Tag på dig hela ansvaret, för hela sveren af din personlighet, så får du tids nog känna, att du icke kan svara för en enda ond tanke, icke för en enda ond böjelse, ja icke för en enda dålig (omoralisk) känsla, utan du måste med din egenrättfärdighet, som drifver dig att vilja ansvara sjelf, antingen fara till helvetet, och disputera med djefvulen om hvilkendera skall svara för din eviga olycka, antingen du sjelf eller djefvulen, eller också måste du underkasta dig Guds vilja och gifva dig på nåd och onåd, eller taga emot nåden för intet (gratis), och kasta hela ansvaret på Frälsaren, som i samma ögonblick, som du tror, NB med en lefvande tro, att den oskyldige har fått lida straffet för den skyldige, ehuru obilligt det än synes vara, verkeligen svarar för alla dina gudlösa

tankar, onda begärelser, dåliga känslor, syndiga böjelser, nedriga önskningar, djefvulska drifter, och infernaliska instincter. Ty just en sådan ansvarighets lag innebär rättfärdiggörelsen, som befriar syndaren från allt ansvar, hvaremot ansvaret drabbar Försonaren. Men att kunna först taga på sig ansvaret för hela personligheten, för att sedan kasta hela ansvaret på Försonaren, dertill fordras mera, än hvad menniskan kan åstadkomma af egen kraft.

1541. Ty först strider egenrättfärdigheten emot den läran, att menniskan är ursprungligen ansvarig för hela sveren af sin personlighet; det finner man af Martensen, som vill skjuta ifrån sig den onda egenviljan; och att alla rationalister hysa samma föreställning om egenviljan, finner man af Petrelli m. fl. De som icke alls hafva något medvetande af den onda egenviljan, taga naturligtvis hela sveren af sin personlighet på sitt ansvar, och dessa behöfva icke alls möda sin hjerna med tänkande, huru de skola blifva den onda egenviljan quitt. De behöfva icke grubbla som Luther och fundera, huru de skola bära sig åt, för att blifva befriade ifrån djefvulens våld; utan de säga helt simpelt: »Jag har ingenting att beställa med djefvulen.» Och den som vill vara riktigt säker på sin sak, han skrattar åt Luthers lära om djefvulen, och säger: kan ni bevisa att det finns någon djefvul.

1542. Den läran, att Christus får svara för allt det onda, som en christen gör med tankar, begär, böjelser, känslor, instincter, drifter, och temperament, skorrar alldeles förfärligt i egenrättfärdighetens öron. Ty egenrättfärdigheten fordrar, att en christen bör vara syndfri. Uti en christens förstånd få inga onda tankar insmyga sig; uti en christens vilja få inga onda begär finnas: uti hans hjerta böra inga dåliga känslor eller passioner vara rådande. Uti en christens förstånd böra endast gudeliga tankar vara rådande: uti hans vilja »heliga begär», uti hans hjerta endast ädla känslor till ex. kärlek, barmhärtighet, saktmod, tålamod, ädelmod, ödmjukhet, fördragsamhet, kyskhet m.m. med ett ord: En christen bör hafva ett ädelt hjerta, en helig vilja och gudeliga tankar. Så fordrar egenrättfärdigheten. Och i sanning om en christen skulle dömas efter egenrättfärdighetens fordringar, skulle ingen själ blifva frälst. Visserligen förekomma sådana ställen i den Hel. Skrift, hvilka utan jämförelse med andra Skriftenes språk, skulle kunna tydas derhän att en christen bör vara »helig och syndfri», liksom i påfvedömet hvarest läran om den pånyttfödde menniskans »helighet och

syndfrihet» blifvit en trosartikel.

1543. Men ser man på helgelsen ifrån den lutherska ståndpunkten; så är det klart, att försoningen eller rättfärdiggörelsen ingalunda innebär syndfrihet utan endast skuldfrihet; det är en frälsning ifrån syndens skuld och straff; det är ock en frälsning ifrån syndens välde i nervlifvets sver, eller så långt, som viljans positiva frihet sträcker sig. (Y). Helgelsen består icke i »kärlek» till Gud och nästan, hvilken hos en christen är ganska skral. Man kan finna af Luthers strid med de påfviska, att han icke kunde antaga kärleken såsom salighets grund å menniskans sida emedan kärleken efter syndafallet är omöjlig att åstadkomma i den grad, som Gud fordrar. Och det var derföre en stor bock i anthropologin när Nya handbokens författare (1811) fordrade ett kärleks löfte af baptizandus, hvilket omöjligen kan upfyllas. Det var just att hoppa in i påfvedömet, hvarest kärleken (uti deras »fides formata charitate») betraktas som en salighets grund. Kärleken må gerna hafva varit salighets grund före syndafallet, men efter syndafallet duger den icke till salighets grund, emedan menniskan icke kan åstadkomma en sådan kärlek som Gud fordrar.

1544. Kärleken är nemligen »lagens fullbordan» (Paulus): Men till lagens fullbordan fordras syndfrihet, och det är just en sådan »helighet», som en christen icke kan åstad komma. Vi hafva ofvanföre på flere ställen visat, att syndfrihet icke kan existera hvarken i organlifvets sver, ej heller i nervlifvets sver, hvarken i hjertat, ej heller i viljan, hvarest en christen känner onda lustar och onda begärelser, ej heller i förståndet, hvarest en christen känner onda tankar och onda upsåt, ej heller i förnuftet hvilket är förmörkadt och förblindadt och innehåller falska idéer om det goda, rätta, sköna och fullkomliga. Väl kan man emot denna lära genom en falsk tolkning, finna åtskilliga bibelspråk, som synas af en christen fordra, fullkomlig kärlek till Gud och nästan, fullkomlig helighet i viljan, fullkomlig syndfrihet i förståndet och fullkomligt andeligt ljus i förnuftet, till ex. »varer fullkomlige, såsom eder himmelske Fader fullkommen är». »Utan helgelse kan ingen se Herran». »Varer helige, ty Gud är helig», och sjelfva kärleksbudet, eller hufvudsumman af lagen »du skall älska Herren Gud af allt hjerta», m. m. innebär redan i sig sjelf så stora fordringar på helgelse, att om alla dessa och dylika bibelspråk skola tydas så, som de tydas i påfvedömet, nemligen att menniskan genom en fullkomlig kärlek i

hjertat, genom en fullkomlig helighet i viljan bör upfylla lagen, och sålunda genom alla själsförmögenheters syndfrihet vara Gudi behaglig, då har Luther farit grufligen vilse när han påstår, att tron allena utan gerningar gör menniskan rättfärdig och salig,

1545. Här måste dock en skilnad göras emellan laglikställighet och lagfullbordan, emellan yttre och inre handlingar, eller emellan positiv och negativ, activ och passiv frihet i viljan. Den fallna menniskan kan alldrig komma längre i helgelse än till »laglikställighet», i nervlifvets sver eller om man så vill »lagenlighet», (conformitas legalis), alldrig till »lagfullbordan», så länge som lagen är andelig, och fordrar hjertats fullkomliga renhet och lydnad, men »menniskan är köttslig, såld under synden». Då apostelen säger »jag hafver lust till Guds lag efter den invärtes människan»: så kan detta jag alldrig vara något annat jag, än det, som är såldt under synden. Väl försöka vissa bibeltolkare att förklara denna motsägelse på så sätt, att det jag som är såldt under synden, var under lagen, men det jag som hafver lust till Guds lag, är under nåden; men genom denna egenrättfärdiga och påfviska tolkning af Rom. 7 måste vi å ena sidan komma in i rationalismen, som antager en subjectiv vilja, som är ond, och en väsendtelig vilja, som »alltid vill det goda och förnuftiga», hvilket påstående är en sofism, hvilken icke kan bevisas, å andra sidan komma vi in i påfvedömet, som antager att detta jag, som hafver lust till Guds lag är den benådade menniskan, hvilkens Gudi behaglighet och lagfullbordan, består i denna lust till Guds lag efter den invärtes menniskan, eller i den goda viljan, hvartill rationalisten kan säga ja och amen, emedan »ingenting är godt utom den goda viljan». (Martens.).

1546. Men just detta påstående, är en stor bock i psychologin och logiken. Påståendet innebär en motsägelse i psychologin, emedan endast viljan i denna mening utgör hela jaget, eller hela personligheten. Om ingenting annat är godt än den goda viljan, så kunde man å andra sidan påstå, att ingenting annat är ondt i hela personligheten, än den onda viljan. Men en ond och god vilja uti en och samma person får icke existera, emedan de äro conträra begrepp, och uphäfva hvarandra. Personens moraliska karaktär blir lika med noll och af intet värde, om böjelsen till det onda är lika stark, som böjelsen till det goda. Man måste då göra ett haraskutt i logiken, och tillegna sig den goda viljan, och utesluta den onda viljan ifrån personligheten, d. v. s. ifrån jaget och säga »jag har en

god vilja, jag har icke någon ond vilja»: »den onda viljan är icke min». Ja! bevis det min herre.

1547. Martensen, som antager, att det finns en ond vilja, måste genom det påståendet, att ingenting är godt utom den goda viljan, utesluta alla själs förmögenheter, uti hvilka den onda viljan finnes, ifrån personligheten, om han vill vara consequent i den logiska deductionen. Då han ifrån sin personlighet utesluter den onda viljan, så måste han äfven utesluta det onda förståndet, som innehåller onda tankar: han måste äfven utesluta samvetet ifrån personlighetens sver, emedan det icke innehåller något godt, aldenstund ingenting är godt utom den goda viljan. Med ett ord: han måste ifrån sin personlighet utesluta 1:mo hjertat, som är ondt alltifrån ungdomen, 2:do egenviljan, eller den subjectiva viljan hvarest onda lustar, onda begärelser och onda böjelser finnas; 3:tio samvetet hvilket icke innehåller något godt, emedan ingenting är godt utom den goda viljan; 4to förnuftet, som icke kan innehålla något godt, då det goda finnes endast i viljan; 5to förståndet, som innehåller både goda och onda tankar. Till ett sådant resultat i psychologin måste Martensen komma om han vill vara consequent i den logiska deductionen.

1548. De filosofer, som påstå, att menniskan är »positive god» hvilket förutsätter en positiv frihet i viljan, måste äfven, om de vilja vara consequenta, antingen hänföra det goda endast till viljan, och betrakta densamma såsom hela personligheten, eller också måste de bevisa, att hela personligheten, det vill säga alla själs förmögenheterna beherrskas af viljan genom hvars magt allt ondt i människonaturen öfvervinnes, utrotas och tillintet göres. Detta vore verkeligen consequent tänkt, om det kunde realiseras. Menniskans invärtes helgelse blefve då fullkomlig. Men då icke ens katholikerna kunna våga antaga den goda viljan såsom salighetsgrund, så må det vara rationalisternas ensak, om de kunna bevisa, att menniskan är positive god, att han följakteligen kan upfylla sin moraliska bestämmelse, genom den goda viljan, och att han genom densamma goda viljan kan upfylla lagen, och vara helig och syndfri. Men skulle Gud icke destomindre fördöma en sådan helig och dygdig person, endast derföre att han icke trott på en »dödad jude», så måste Gud blifva ansvarig för en sådan menniskas själ.

1549. Katholikernes salighetsgrund kärleken, vore i sanning icke att förakta, om den kunde realiseras. Men om rationalisternas »goda vilja icke kan realiseras, »viljan hafver jag, men förmågan att göra det goda finner jag icke». (Paulus): så kan kärleken ännu mindre realiseras, emedan den hörer till ett organ, som icke står under jagviljans kommando. Rationalistens goda vilja kan icke realiseras icke ens i sjelfva viljans organ, hvarest onda böjelser, lustar oöh begärelser kunna upstå och förnimmas. Om också dessa lustar och begärelser icke äro upväckte eller födde i viljan lika litet som de goda böjelserna äro frambragta af viljan: så borde dock den goda viljan, om han annars eger någon positiv frihet, ega förmåga att utestänga allt ondt ifrån sitt eget område, så vida de förnimmelser, som vi kalla lustar, begärelser och böjelser måste sökas uti viljan, icke uti förståndet, eller uti någon annan själsförmögenhet. Viljan säger jag, kunde sägas hafva i vissa hänseenden, »realiserat sin frihet», om han kunde rena sig sjelf ifrån alla orena lustar och begärelser, så att sådana lustar och begärelser icke alls skulle kännas eller förnimmas i medvetandet. Men sjelfva rationalisten skall icke kunna neka att onda lustar och begärelser existera i hans medvetande.

1550. Om nu rationalisten på grund af sin erfarenhet, vill påstå, att dessa lustar och begärelser, icke höra till hans vilja, så måste han bevisa detta påstående, emedan flertalet af menniskor kunna förnimma dessa lustar och begärelser i viljan, icke förståndet, förnuftet eller samvetet. Dessa metafysiska disputer höra icke egentligen till helgelsen; men emedan rationalisterna försvara viljans positiva frihet, och inbilla sig vara heliga och syndfria genom den goda viljan, som dock icke kan realiseras, hvarken i nervlifvets eller organlifvets sver, så måste vi visa till hvilka inconsequenser sådana påståenden leda; lika som ock katholikernas falska lära om helgelsen, visar brist på sjelf kännedom, brist på reflexionsförmåga, brist på logisk consequens. Jag ville säga att då den goda viljan icke kan realiseras i sjelfva viljans organ medelst upväckande af »heliga begär» medelst uteslutande af alla orena begär ifrån viljan sjelf; huru kan då kärleken realiseras i hjertat, då till och med den naturliga kärleken icke kan realiseras genom den goda viljan. Du kan icke älska en person, som du icke kan älska, om du än upbjöde all den förmåga i viljan att genom henne upväcka kärlek i hjertat, ty kärleken beror icke af viljan.

1551. Detta kan vara nog om helgelsen ad intra, d. v. s. hvad den goda viljan och kärleken angår. Vi neka icke, att det finns en god vilja hos de väckta, och hos de benådade; men den goda viljan kan icke realiseras, hvarken i nervlifvets sver, (d. v. s. i den filosofiska förnufts själen), mycket mindre kan den goda viljan realiseras i organlifvet, hvarest passionerna herrska. Kärleken kan icke heller realiseras i hjertat, genom viljans magt; ty om ock en christen har en god vilja att älska Gud, så har han dock icke förmåga, att upväcka någon kärlek i hjertat. Och derföre passar icke kärleks löftet för baptizandus; emedan menniskan efter syndafallet icke kan upfylla detta löfte. Det är förut visadt i denna afhandling, huru Frälsarens framställning till den lagkloke i Luc. c. 10: 28 rätteligen bör förstås. (Math. 22: 37 och följ.). * [*Gerlach-Wensjoe a,a. bd I s. 410 o. 248.]

1552. Katholikerna och handbokens författare (1811) äfven de flesta theologer och prester i lutherdömet, hafva den oförgripliga öfvertygelsen, »att den som icke kan upfylla kärleks budet, han är ingen christen». Gerlach synes hysa den föreställningen om den lagkloke i Math. 22: 37 och följande, att evangelistens ord: »frestande» icke får tagas efter orden, att frågan framställdes af den lagkloke icke i någon ond mening, för att snärja eller få något veck på Frälsaren, utan för att få ett tvifvel löst; likasom ock Gerlach uti förklaringen öfver Luc. 10: 28 och följ: att den lagkloke »grubblade» och sökte uplysning och råd af Jesum. Det skulle således hafva varit af verkeligt bekymmer om sin själs salighet, som den lagkloke i Luc. 10. 33 framstälde den frågan: »hvad skall jag göra, att jag måtte få evinnerligt lif?» Men då evangelisterna fattat saken så att han frestade, så behöfver icke utläggaren sopa öfver den lagklokes »onda upsåt» med hartassen. Den lagkloke hade intet tvifvel om sin salighet, hvilket kan synas af orden i Luc. 10. »att han ville göra sig rättfärdigare».

1553. Afsigten med frågan var således enligt evangelisternas omdöme, »att snärja» för att sedan få anledning att anklaga honom inför kyrkorådet i Jerusalem, ifall svaret utfallit annorlunda, än den rådande skrifttolkningen innehöll. Men just derpå beror också detta språkets rätta förstånd, när man först har fått en klar föreställning om rätta afsigten med frågan. Frälsaren som immerfort förkunnade läran om tron på honom, såsom det enda oeftergifliga vilkoret för ernående af evinnerligt lif, skulle icke hafva hänvisat den lagkloke

till hufvudsumman af lagen, om icke den lagkloke (och judarne i allmänhet) varit förblindade af den falska inbillningen att de kunde upfylla lagen och genom denna upfyllelse göra sig förtjenta af evinnerligt lif. Enär den lagkloke sjelf uppenbarade sin tro genom upläsande af lagens summa, så var det naturligt att Frälsaren måste hänvisa honom på denna salighets grund, som i sig sjelf är ganska riktig, om lagens summa kunde upfyllas. Och menniskan derigenom kunde vinna evinnerligt lif.

1554. Doctor P. Fjellstedt är den enda bland nu tidens bibeltolkare, som insett att Frälsaren med orden »gör det så får du lefva», velat sätta den lagkloke på prof, att visa ihonom, huru omöjligt det vore för honom, att upfylla kärleks budet, och att på den vägen ernå evinnerligt lif. Doct. Fjellstedt säger i sin förklaring öfver Luc. 10: 28 »Jesu befallning, att göra detta, skulle således visa den lagkloke, att det var omöjligt att blifva frälst genom lagen» m. m. * [*Fjellstedt: a.a. del III s. 195.] Huru hafva då presterna och den nya handbokens förf. (1811) kunnat få den påfviska öfvertygelsen, att det varit Frälsarens verkliga mening att »en christen både bör och kan upfylla kärleks budet»? Att en christen »bör» älska Gud öfver allting derom är intet tvifvel, men att han också »kan» älska Gud så, som lagens summa kräfver, derom har hvarje christen skäl att högeligen tvifla, ehuru alla nådatjufvar hysa den förmätna inbillningen om sig sjelfva, att de »kunna» älska Gud öfver allting.

1555. Hafva då den nyaste handbokens författare fått den öfvertygelsen att lagens summa icke är på sitt rätta ställe i handb. 1811 eller hafva de tagit bort kärlekslöftet från döpelse formuläret, endast för att återvinna separatisterna, hvilka påstå, att menniskan efter handb. 1811 »döpa till Mosen icke till Christum». Det är nu svårt att inse, i hvilken afsigt nyaste handboks förslagets förf. hafva tagit bort kärlekslöftet från dopformuläret, men säkert är, att alla christna hafva den erfarenheten, att kärleks löftet är omöjligt att upfylla. Denna insigt i nådens ordning får menniskan så snart hon blir väckt, men nåda tjufvarne inbilla sig att de kunna upfylla kärleks löftet. Deras kärlek sitter merändels i peruken och är beroende af viljan likasom tron är efter deras förmenande beroende af viljan. Om så vore sanna förhållandet, då vore det ingen nöd att blifva salig. Uti §. 1497 och följande §§ är förhållandet emellan tron och kärleken utvecklad och hänvisas läsaren nu till dessa §§.

1556. Nu torde någon fråga: hvaruti består då den nya födelsen och hvaraf kan en menniska veta att hon är pånyttfödd? Svar: för en som verkeligen är pånyttfödd är det ingen konst att veta, att han verkeligen är pånyttfödd. Luther visste dagen och stunden, när han blifvit pånyttfödd. Men den som icke är pånyttfödd, för honom är det omöjligt att veta, om han är pånyttfödd. Den sorglösa menniskan vet ingenting om den nya födelsen. Den som en tid varit väckt och stått under lagen bakom den trånga porten, har ingen erfarenhet af den nya födelsen. Den som har känt ett nådemärke, kan icke säga med någon visshet, om hon är pånyttfödd eller icke, en sådan vet ingenting vidare än hvad han verkeligen erfarit. Det är ty värr mången som blir bedragen af de första nådemärkena att taga dem som ett bevis på nyfödelse. Lärjungarne blefvo icke pånyttfödda om påskdagen, ehuru de fingo känna en försmak af den himmelska glädjen genom Frälsarens upståndelse, ty ännu efteråt lekte verlden i hågen; och det messianska rikets jordiska herrlighet upvaknade åter i deras hjertan, när de frågade: Herre skall du på denna tiden uprätta Israels rike? Men först efter pingstdagen blefvo de lösryckta ifrån verlden.

1557. Här ser du nu, huru förskräckligt svårt det är för menniskan, att kunna skiljas ifrån verlden. Inbilla dig alldrig, att du är pånyttfödd, innan du känner dig vara lösryckt ifrån verlden. Du må hafva hvilka erfarenheter du vill, om du känner, att du är fast i verlden, och icke åtminstone tidtals känner dig vara lösryckt ifrån verlden, så må du väl tvifla på din salighet. Nådemärkena och den Heliga Andes vittnesbörd om barnaskapet måste förnyas; annars öfvergår eller förvandlas den lefvande tron till en död tro, hvilket inträffar, om samvetet icke är vakande. Den lefvande tron består uti höga himmelska känslor, hvilka kännas i hjertat och dessa känslor kunna icke beskrifvas med ord; de kunna icke definieras, emedan förståndet icke kan reflectera känslorna, eller bringa dem till klarhet i begreppet. (Se afdeln. BB) Derföre kan icke religionen definieras, ehuru apostelen Paulus har försökt att definiera tron likasom ock de flesta theologer hafva försökt att definiera religionen men det har icke lyckats dem, emedan deras definitioner äro mycket olika. Så hafva ock theologerna försökt att definiera tron, men deras definitioner äro mycket olika: Och huru är det väl möjligt, att definiera tron, som är en lefvande känsla, en passion, då icke ens den naturliga kärleken kan definieras, icke heller sorgen, fruktan,

om hvilka passioner man icke kan säga mera, än att de äro känslor! Derföre innehåller all kärlekshandel en »mysticism» som endast de älskande kunna fatta icke med förståndet utan med hjertat. (Littera D.D.).

1558. På samma sätt förhåller det sig med religionen och allt, hvad som dertill hörer gudsfruktan, kärlek, syndasorg, tro, nyfödelse m. m. de kunna icke definieras eller göras begripliga för den, som ingenting sådant känt, förnummit eller erfarit. Om du derföre frågar mig: hvad är tro? Hvad är kärlek? så skall jag bekänna min okunnighet och säga: Jag vet icke: du måste sjelf erfara det. Allt hvad vi kalla christendoms kunskap, är bara en tom utan lexa, utan innehåll så framt icke idén blifvit realiserad d. v. s. verklig gjord i hjertat. Endast den har en sann christendoms kunskap, som har verkliga erfarenheter till grund för sin kunskap. Och derföre klaga läsarena öfver den »falska läran» i de nya böckerna, emedan der finnas många sattser, som äro stridande emot deras erfarenhet. Och då icke allenast djefvulen kan anföra bibelspråk, för att bevisa sin lära (Math. 4: 6) så bruka äfven rationalisterna nu förtiden bevisa sin lära med bibelspråk, äfvensom papisterna göra det samma. Hvad kan då hindra de nya böckernas författare att bevisa sin lära med bibelspråk, om också dessa bibelspråk, dessa språk icke alltid bevisa sanningen af styckets innehåll.

1559. Våra moderna bibeltolkare stämma icke öfverens med Luther, ej heller äro de sinsemellan ense uti sina bibelförklaringar, till ex. Augustinus och Luther påstå att Romarenas 7 innehåller en christens erfarenheter ifrån början till slut, Fjellstedt påstår, att apostelen i Rom. 7 beskrifver ett tillstånd under lagen ända till 16 versen: Gerlach påstår, att lagtillståndet beskrifves till 24 versen. Hvilken har då rätt? Hvarföre fick icke Luthers åsikt gälla? Derföre att de andra herrarne hade en död tro: de hade icke erfarit detsamma som Paulus ej heller hade de erfarit det samma som Luther. Sannt är, att en christen icke bör grunda på en auctoritets tro, eller tro detsamma, som andra hafva trott, utan en christen bör också sjelf hafva tron, han får icke lita på andras tro, utan han bör sjelf hafva den saliggörande tron. Men när det kommer an på Guds ords rätta förstånd, så anser jag, att Augustinus och Luther hafva haft en klarare insigt i nådens ordning, än någon af de nyare bibel tolkarena och derföre måste jag förstå Romarenas 7. på samma sätt som Augustinus och Luther och detta derföre, att jag förstått

Rom. 7 på samma sätt, innan jag kände Augustini och Luthers förklaring.

N.N.N. Om nådemedlen.

1560. Om religionen och allt hvad som dertill hörer, är en stor hemlighet, så äro äfven nådemedlen mycket mystiska. Man påstår, att omskärelsen i Gamla Testamentet skulle befordra fruktsamheten och att detta skulle vara rätta orsaken till Israels barns hastiga förökning i Egypten. Visserligen kan man föreställa sig, att förhuden hindrar sädens obehindrade fart. Men i andelig mening skulle den yttre omskärelsen föreställa hjertats omskärelse eller lagen inskrifven i »hjertans taflor af kött», d. v. s. en andeldg sveda och verk, eller en sann ånger, motsvarande lärjungarnes andeliga sorg efter Christi död, hvilken sorg skulle förbereda deras hjertan, att emottaga den andeliga glädjen. Och likasom den naturliga omskärelsen skulle befordra den sinliga kärleken: så skulle den andeliga omskärelsen befordra kärleken till Gud. 5 Mos, 30: 6.

1561. Den omskurne blef uptagen i Guds nådes förbund till medlem af Guds församling: med vilkor att äfven hjertats omskärelse skulle ske. Omskärelsen kan således icke betraktas som ett »opus operatum» eller som ett verk af Gud, som gjorde menniskan salig, utan vidare åtgörande å menniskans sida. Utan »hjertats omskärelse», d. v. s. utan sann ånger och lefvande tro kunde ingen erhålla syndernas förlåtelse, och blifva försonad med Gud. Men den döda trons anhängare grundade sin salighet på den yttre omskärelsen, och på de nådalöften, som Gud hade gifvit Abraham: »Vi hafve Abraham till fader». De litade på Abrahams christendom; men det heter nu: »voren I Abrahams barn, så gjorden I ock Abrahams gerningar». Och apostelen Paulus visar i Rom. 3: 9 att judarne icke hafva någon fördel framför hedningarne utom den bättre kunskap om Gud, (vers 2.) som var dem meddelad genom uppenbarelsen. Men denna kunskap om Gud verkade blott egenrättfärdighet. Och omskärelsen verkade ett fallskt förlitande på Guds nåd.

1562. Påska lammet var likasom andra offer i Gamla Testamentet en bild af det tillkommande. Men just deruti består det oförklarliga, att Gud fordrar blodiga offer. Då det hufvudsakliga af Gamla

Testamentets gudstjenst bestod uti detta förebildliga offrande som skulle tjena till en försoning för folkets synder: så kunde man billigtvis fråga: är Gud en sådan tyrann, som icke kan försonas med annat än blod? De fritänkare, som påstå, att Christi lidande och död, icke kan vara något försonings offer för våra synder, utan endast en bekräftelse på lärans sanning, anse i allmänhet läran om försoningen vara en accomodation af den judiska offerläran, hvilken de hade lånt af hedningarne, som föreställde sig, att Gud icke kunde blidkas med annat än blodiga offer. Hela denna offerlära, som är kärnan af christendomen, är en stor hemlighet för förnuftet, som icke kan föreställa sig, att Gud är en blodtörstig tyrann, som icke kan blidkas med annat än blod. Men vi hafva redan ofvanföre visat, (Littera H.H.H.) att försoningen är en psychisk act.

1563. Döpelsen är icke så mystisk som nattvarden. Man har åtminstone i den lefvande naturen sådana exempel, som visa, att de nyföddas rening är en allmän naturlag. Hundar, hornboskap, får, renar, elgar, hjortar m. fl. slicka sina nyfödda ungar, och denna rening stegrar moders känslan, så att om modren icke får tillfälle att slicka sin kalf, så blir kalfven för henne främmande, hon vårdar sig icke om honom, visar ingen ömhet för honom m. m. Detta behof hos djuren att »rena sina foster», har en djup psychisk betydelse. Uti mennisko slägtet tager modren icke gerna barnet till sig, för än det blifvit renadt, eller tvaget. Och hvarföre vill hon icke taga det otvagna barnet till sig? Derföre att det ligger i hennes känsla ett oförklarligt behof af barnets rening, innan det får komma till modren.

1564. Denna rening är af psychisk natur, innebär å föräldrarnes sida ett hjertats behof. Och då menniskan står i samma förhållande till sin Skapare som barnen till föräldrarne, så innefattar den andeliga rening[en i] dopet ett kraf å Guds sida, ett psychiskt behof, att rena, två eller tvätta sina barn, uti den nya födelsens bad. Men alla barn äro ovilliga att låta rena sig, emedan det är för dem motbjudande, att emottaga reningen; Petrus ville icke emottaga reningen, emedan han ansåg sig ovärdig. Och huru mången fullväxt menniska skulle väl nu låta döpa sig af Johannes, eller låta Frälsaren två sina fötter? Om icke dermed vore förenade jordiska förmåner. Det är endast vederdöparena, som kunna förmå fullväxta menniskor, att låta döpa sig. Men detta omdöpande hjelper intet, om icke menniskan blifver döpt med den Helige ande och eld.

1565. Alla apostlar fordrade tron af baptisandus. Men de som författat handboken af 1811 hafva föreställt sig, att barnen icke hafva någon tro, enär de ställt frågan på framtiden. »Barn vill du till denna tro varda döpt?» etc. Men då enligt vår Frälsares lära barnen verkeligen hafva tron: så borde frågan ställas så: Barn vill du på denna din tro varda döpt? Kärlekslöftet hörer icke hit.

1566. Mången har påstått, att afsägandet af djefvulen och kärleks löftet komma på ett ut; eller att det är lika omöjligt att hålla och fullgöra det ena, som det andra. Men detta är icke sannt. Kärleks löftet förutsätter nemligen en positiv frihet i viljan, uti personlighetens båda sverer (organlif och nervlif); men afsägelsen af djefvulen, om den förklaras så, som densamma i de 3 första seklerna fattades, förutsätter endast negativ frihet i organlifvets sver. En christen kan icke säga: »Jag har ingenting att beställa med djefvulen.» Det är endast egenrättfärdighetens tjenare och nådatjufven, som kan säga: Jag har ingenting med djefvulen att beställa. Men Luther som ofta kände frestelser och Satans anfäktningar, kunde icke säga så. Ty så länge som en christen har ett vakande samvete, och eger sjelfkännedom, måste han hafva en dagelig strid med djefvulen, verlden och sitt eget kött.

1567. Exorcismen kan således icke innebära en sådan afsägelse af djefvulen, att en christen kan säga: Jag har ingenting med djefvulen att beställa. Baptizanden måste i första christna tidehvarfvet lofva, att afhålla sig ifrån all afguda dyrkan, ifrån alla hedniska laster, som den tiden gingo i svang bland hedningarne. Och detta löfte borde nu lyda så: lofvar du, att genom Guds nåd afhålla dig ifrån all upsåtelig synd?» Sv. ja! Detta löftes hållande förutsätter positiv frihet endast i nervlifvets sver, hvilken frihet menniskan ännu eger; men lofvar han, att älska Gud öfver allting, så lofvar han mera, än han kan hålla; ty ett sådant löftes hållande förutsätter viljans positiva frihet organlifvets sver. Menniskan kan icke med sin viljas magt upväcka någon kärlek i sitt hjeita: till och med den naturliga kärleken är icke beroende af viljan.

1568. Det var derföre en stor bock i psychologin, att i stället för exorcismen införa kärlekslöftet i döpelse acten (handb. 1811). Och det är icke utan skäl, att menniskan efter denna handb. »döpes till Mosen» eller till lagens fullkomliga hållande, hvilket likväl i gamla och nya catechesen anses vara omöjligt. I oskyldighetens tillstånd

må kärleken hafva varit menniskans subjectiva salighets grund, men i menniskans nuvarande fördärfvade tillstånd är det platt omöjligt, att upfylla kärleks budet. Ty icke blifver kärleksbudet upfyllt genom den »goda viljan». Ty Gud ser icke till viljan utan till hjertat, ehuru en del skribenter påstå, att Gud ser på den goda viljan (till ex. en bok, som kallas »våquisarne [?]»). Men se det blir lögn. Du må hafva en engels vilja, så bör du dock veta att kärleken sitter icke i viljan, utan i hjertat; och öfver ditt hjerta har du ingen magt. Derföre säger också apostelen »viljan hafver jag, men förmågan, att göra det goda finner jag icke».

1569. Men hvarföre fordra då alla profeter och alla apostlar kärleken? Derföre att »kärleken är lagens fullbordan». Men nu är det redan längesedan bevisat i lutherska församlingen, att ingen menniska kan fullkomligen hålla lagen; emedan »lagen är andelig, men jag är köttslig och såld under synden». Guds lag fordrar hjertats fullkomliga lydnad och renhet. Det är ju tydligt, att om menniskan kunde upfylla lagens summa, så kunde hon också upfylla hela lagen. Men detta är nu mera omöjligt. Det ligger dessutom en motsägelse deruti, att först antaga kärleksbudets hållande, hvilket ju är detsamma som lagens fullbordan, och sedan påstå, att menniskan icke kan hålla lagen. Ett dera måste man här antaga, antingen lagens fullbordan genom kärleken, eller också oförmågan att hålla lagen genom kärleken. Föröfrigt måste kärleken förnekas i syndabekännelsen. Der heter det: Jag hafver icke älskat Gud öfver allting.

1570. Frågan om barndopet borde icke blifva föremål för någon oenighet eller schism innom den christna kyrkan, om denna kyrka hyste endast sanna christna i sitt sköte. Men då denna kyrka hyser icke allenast nådetjufvar och egenrättfärdige, utan äfven döpta hedningar, fritänkare och rationalister så kan det icke vara underligt, om bisaker göras till hufvudsak. Baptisterna och kyrkans prelater hafva gjort det till en hufvudsak, som icke hörer till salighetens grund. Jag tviflar icke, att ibland baptisterna finnas flere sanna christna än i statskyrkan; ty statskyrkans christendom sitter merändels i peruken, hvaremot baptisterna hafva verkliga erfarenheter i nådens ordning, och mena alfvarligt med sin christendom.

1571. Då det icke kan bevisas, att något barn blifvit döpt i den

första christna församlingen så är det klart, att de första christna icke laggt så mycken vigt på barndopet, som man nu för tiden lägger derpå. Likväl anser jag för min del rådligast att den som tviflar om de odöpta barnens salighet, gör klokast i, att låta döpa sina barn, och detta just för att häfva föräldrarnes tvifvel. Alltsedan Augustinus började drifva den läran, att odöpta barn icke blifva saliga, har tvifvel upstått i den christna församlingen om dessa barns salighet. Men detta tvifvel bör undanrödjas genom dopet. Det är sjelfva moders hjertat, som känner ett behof af denna rening. De mödrar, som barnen framburo, kände ett behof af denna välsignelse för sina barn: de hade fått den öfvertygelsen af Frälsarens lära och underverk, att Jesus var Guds Son. De trodde fullt och fast, att om deras barn blefvo välsignade af Guds Son, så voro de välsignade. Just detta moders hjertats andeliga behof bör tillfredsställas genom dopet. Det har nemligen händt, att de mödrar fått samvetsqual, hvilkas barn dödt odöpta genom mödrarnes egen försumlighet.

1572. Hvar och en, som känner sin förderfvade natur, bör ock känna med David, att han är aflad i synd och född af syndelig säd. Denna syndiga säd är ingalunda syndfri inför den helige änskönt det syndiga anlaget ännu icke utvecklat sig. Alla barn äro således af naturen »vredenes barn». Det hjelper icke att förnuftet här stretar emot naturens allmänna lag. Om således de odöpta barnen blifva saliga, så blifva de icke saliga till följe af sin oskuld, utan derföre, att de tro på Christum. Den som finner ett vargbo, dödar icke allenast varg honan, utan äfven de blinda vargungarne. Och hvarföre straffar han vargungarne, som ännu äro utan skuld? Jo! derföre, att de äro en »skadelig säd», ett grymt rofdjurs slägte, som bör utrotas.

Anm. När frågan om barndopet behandlades i presteståndet på en riksdag 185 — — hade några prester såsom skäl för barndopet, påstått, att äfven barnen voro underkastade naturens allmänna lag, syndigheten. En viss herreman, som läste detta presternas anförande i tidningarne, betraktade emellan åt sitt nyfödda, ännu odöpta barn, och yttrade: »det är omöjligt, att detta barn än syndigt.» Här kom förnuftet i beknip; ty mannen kände icke den högre ståndpunkten, hvarifrån hela slägtet måste betraktas såsom en enda »syndig massa», hvarifrån intet undantag gifves. Det syndiga anlaget, hvilket i egentligaste mening kallas arfsynden, saknas icke hos barnen i moderlifvet mycket mindre saknas det

hos de nyfödda: detta måste erkännas till och med af rationalisterna, till ex. Martensen. Vi säga att barnen äro oskyldiga, icke derföre, att de äro syndfria, utan derföre, att de ännu icke begått någon upsåteldg synd.

1573. Svårare är det för förnuftet att fatta, huruledes de små barnen kunna tro på Christum. Den fullväxta menniskans tro är redan en stor hemlighet. Väl kan man begripa, huruledes den döda tron upkommer, antingen denna har sin grund uti egenrättfärdigheten, som säger: »Jag har ingenting ondt gjort, jag har ingen synd på mitt samvete: Jag har ingenting med djefvulen att beställa. När jag gör hvar man rått så kan Gud icke fördöma mig: mitt samvete anklagar mig icke» o. s. v. »och derföre kan icke Gud fördöma mig»; eller om den döda tron är grundad på nådelöftena, hvilka den säkra hopen tillegnar sig utan ånger, utan bättring, utan någon märkbar förändring i hjertat, utan kunskap om nya födelsen, försoningen och rättfärdiggörelsen, hvarom nådatjufven ingenting vet att säga, emedan han ingen märkbar sinnesförändring undergått, ej heller någon sådan hjertats förändring erfarit. Detta kallas ett falskt förlitande på Guds nåd, en död tro, utan subjectiv grund.

1574. Men den lefvande tron, som består uti lefvande känslor, är alldeles obegriplig för den som ingenting sådant känt, erfarit, eller förnummit. En sådan tro, »fides subjectiva» är i sig sjelf obegripelig, så vida förståndet icke kan reflectera känslorna, och bringa dem till klarhet i begreppet, (Littera BB). Att barnen hafva naturliga känslor, såsom hunger, törst, känsla af smärta, känsla af värme och köld, det kan man fatta. Men hafva de ock känsla af någonting andeligt? Se det är för oss alldeles obegripeligt. Vi kunna väl ana, att de hafva oskyldiga känslor; men det kunna vi påstå med säkerhet, att de icke hafva oädla eller omoraliska känslor, såsom hat, vrede, afvund, ambition o. s. v. Men anlaget dertill hafva de, och detta anlag är den egenteliga arfsynden. Emedan allt så äfven barnen äro af naturen vredenes barn, så blifva de icke saliga af egen förtjenst. Men emedan de hafva tron på Christum, ehuru detta är för oss obegripeligt, så äro de icke fördömda; och så vida församlingen har magt att förlåta synderna så böra de genom dopet uptagas i församlingens gemenskap, och detta för föräldrarnes, faddrarnes, församlingens egen skull, så vida dessa tvifla om de odöpta barnens salighet. Men tvifla de icke, så må de hafva sina

barn odöpta, ända till dess de börja tvifla, huruvida odöpta 6, 7 års gamla barn varda saliga utan döpelse.

1575. De så kallade separatisterna i Sverrige vilja döpa sina barn efter gamla handboken, men presteståndet kan omöjligen medgifva detta. Hvad kan väl vara anledningen till detta samvetslösa motstånd. Icke kan det envisa motståndet hafva sin grund uti något tvifvel om de barns salighet, som döpas efter gamla handboken. Men nej: presteståndets envisa motstånd kan icke hafva sin grund uti något slags tvifvel om barnens salighet: Utan motståndet måste hafva sin grund uti statskyrkans jesuitiska stats tvångs lära, enligt hvilken allas samveten skola tvingas att antaga samma form, som statskyrkan har antagit 1811. Detta tvångssystem hvarigenom svenska statskyrkan har ådragit sig och hela landet alla utländska religions partiers ogillande är ett arf ifrån påfvedömet, och har ingen förnuftig grund; antingen man betraktar intoleransen från den politiska eller religiösa synpunkten. Historien har nu till complett evidens ådagalaggt att intoleransen varit ganska skadlig för staten. Christendomen har alldrig kunnat befrämjas genom våld och samvetstvång, utan endast på öfvertygelsens vag. Statskyrkan har alldrig kunnat bevisa, att de gamla böckerna innehålla en falsk lära. Tvärt om hafva den nyaste handbokens författare funnit sig föranlåtna, att rätta åtskilliga dogmatiska villfarelser i handboken af 1811.

1576. Hafva då det nyaste handboks förslagets författare verkeligen funnit, att handboken af 1811 icke allenast innehåller inconsequenser i systemet, utan äfven dogmatiska villfarelser? Eller hafva de endast för läsarenas skull gjort dessa förändringar. Det är nu svårt att inse rätta motivet till denna handling. Men separatisterna återvinnas icke genom något slags skrymteri å statskyrkans sida. Utan separatisterna fordra att presterna sjelfva böra blifva omvända och pånyttfödda. Är denna fordran obillig? Att födas på nytt vill säga något mera, än att ändra handboken. Man har hört en af kyrkans prelater yttra på en riksdag, »att kyrkan d. v. s. presterna hafva ock ett samvete, som icke bör tvingas af läsarena». Men denna sofism kan icke hålla stånd inför historiens domstol; ty det kan alldrig bevisas, att läsarena velat tvinga presternas samveten genom den verldsliga lagens magt, men det skall historien bevisa, att så väl conventikel plakatet, som de nya böckerna hafva sitt uphof i presteståndet; att intoleransen har sin

innersta rot i prestfanatismen det skall kunna bevisas af historien. Historiens opartiska dom skall brännmärka denna fanatiska sekt, som immerfort visar sina draketänder emot alla religiösa rörelser; och historiens opartiska dom skall blifva deras eget samvetes dom, när ögonen öpnas i evigheten.

1577. Vi böra anmärka en gång för alla, att dopet icke är och alldrig har varit ett »opus operatum» d. v. s. en sådan handling, som utan afseende på baptizandi sinnesstämning verkar någon salighet. Apostlarne döpte ingen, som icke redan före dopet hade den saliggörande tron. »Om du tror af allt hjerta» sade Philippus till kamareren. Hvarföre vilja då presterna i Sverrige döpa barn med våld, ehuru de i allmänhet hafva den oförgripliga öfvertygelsen, att barnen icke hafva någon tro före dopet, utan få den först efteråt. Lika som man i hela den christna verlden läser med förvåning, huruledes intoleransen i Sverrige är vida större än i påfvedömet, så skall man med icke mindre förvåning läsa den underrättelse, att man i Sverrige döper hedningar med våld. Detta sätt att omvända hedningar till christendomen har skett i konung Erik den heliges tid, när påfvedömet var i sitt flor; men i 19 seklets uplysta tidehvarf borde sådant icke ske i lutherdömet. Monne icke detta omvändelsenit och proselytmakeri hafva sin grund i statskyrkans öfvertygelse att dopet i och för sig verkar salighet.

1578. Summan af hvad som nu är sagt om dopet kan innefattas i följande sattser: 1:mo Alla barn äro af naturen vredens barn. 2:do Barnen hafva tron på Christum. 3:tio Dopet kan således icke förmenas dem. 4. Om barnen genom föräldrarnes försummelse dö odöpta, så kunna de icke derföre fördömas. Men ansvaret drabbar föräldrarne, därföre att de förakta nådemedlen, antingen detta förakt har sin grund uti okunnighet om nådemedlens rätta bruk eller uti hat till döparen. 5:to Att presterna eller stats kyrkan icke vill tillåta läsarena att döpa sina barn efter gamla handboken, det har ingen giltig grund, hvarken i uppenbarelsen eller i förnuftet. 6:to Döpelsen är lika litet som nattvarden ett opus operatum eller saliggörande utan tro hos den som skall döpas.

Anm. Schmid säger i svenska öfversättningen sidan 356, att »döpelsen är giltig» * [* Schmid: a.a. 356.] vare sig att den som döpes, mottager döpelsen med tro eller ej. Denna giltighet kan dock icke betyda annat, än att dopet har skett efter Guds ords

föreskrift. Anm. 2. Den som redan har tron före dopet, har fått syndernas förlåtelse. Men dopet är endast en bekräftelse derpå. Anm. 3. Dopet frälsar ifrån synden och den (eviga) döden men med det villkor att den gamle Adam skall genom daglig ånger och bättring dödas. Luth.

Det är just detta vilkor, som saknas hos den otrogne. Anm. 4. Det är alldeles obegripligt huru Schmid kan tvärt emot Frälsarens uttryckliga utsago påstå 1.o. att barnen icke hafva tron, ehuru Luther har antagit, att barnen hafva tron. Och likväl antager Schmid, att barnen hafva den Hel. Anda. Huru kunna barnen hafva den Hel. Anda, när de icke hafva tron? Man finner, att läran om barnens tro strider emot theologernas förnuft emed. den går öfver deras förnuft. Monne icke samma lära vara stridande äfven emot baptisternas förnuft.

1579. Den ryktbara sakraments striden har också sin grund uti teologernas förnuft, emedan den grundar sig på idel metafysiska spetsfundigheter. Hade nemligen theologerna lika som Luther tagit förnuftet tillfånga under trons lydno så hade ingen tvist om sakramentet upstått. Frågan om esse och non esse blef uti sakramentsstriden på det grundligaste sätt ventilerad, utan att kunna lösas. På den tiden var metafysiken onthologi hvilket ännu mera inveklade frågan emedan der förekomma de fina bestämnigarne om existentia, essentia och substantia, hvilka bestämningar tillämpades icke allenast på Christi lekamen utan äfven på gudomen. Luther var icke så stor tänkare, att han på spekulativ väg kunde bevisa, att det välsignade brödet var Christi lekamen; och detta torde nog blifva omöjligt att bevisa på spekulativ väg. Men betrakta vi frågan från psychisk synpunkt, så får den ett helt annat utseende.

1580. Materialisterna påstå, att materien icke är ett »ens contingens» som kan vara och icke vara. I öfverensstämmelse med materialisternas lära, skulle materien vara substantiel. Men spiritualisterne hafva deremot påstått, att materien är ett ens contingens som icke eger någon verklig substantialitet; men deremot skulle naturens krafter vara materiens substans och enligt denna lära skulle icke menniskans kropp vara substans, utan accidens; hvaremot kroppens krafter skulle utgöra den rätta substansen. Dessa krafter äro icke allenast de allmänna all mate-

ria till kommande egenskaper, såsom tyngds kraften m. m. utan äfven lifskraften som är förenad med och verkar uti den lefvande kroppen. Om denna lära, som i sin consequens leder till pantheism vore sann och riktig: så skulle frågan om Christi lekamen och blod få ett helt annat utseende. Det rätta väsendet i Christi lekamen skulle då blifva de krafter, som finnas i Christi lekamen och blod, d. v. s. den gudomliga lifskraften i Christi lekamen, skulle utgöra denna lekamens sanna väsende.

1581. Men nu kan ingendera af dessa hypotheser bevisas. Det kan icke bevisas att materien är det sanna väsendet, icke heller kan det bevisas, att materiens krafter utgöra materiens rätta väsende. Det måste derföre komma an på hvars och ens subjectiva öfvertygelse. Vi måste likväl anmärka, att ingendera af dessa åsigter gjorde sig consequent gällande i sakraments striden. Man hade endast hakat sig fast i metafysiken eller onthologin; man antog för gifvet att icke allenast materien var ett väsende, utan äfven anden var ett väsende. Och när det blev frågan om Christi lekamens närvarelse i nattvarden, så var det icke allenast den liflösa materien, utan anden förenad med lekamen, eller den lefvande lekamen, som var närvarande i nattvarden. Om det var den lekamen, som Christus hade före sin död d. v. s. hans dödliga lekamen, eller om det var hans odödliga lekamen, sådan den var efter upståndelsen, som var närvarande i nattvarden derom förmäler historien ingenting.

1582. Om vi lemna metafysiken med dess spetsfundigheter hvarigenom ingenting kunnat bevisas: så återstår ingenting annat än tron, hvarmed menniskan emottager sakramentet. Vi hafva i början af denna afhandling visat, att menniskan har ett objectivt och ett subjectivt medvetande, att dessa medvetanden icke bero af abstraction såsom skarptänkarens abstrakta medvetande, utan det objectiva och subjectiva medvetandet beror af olika organer. Hjertats känslor upfattas af det subjectiva medvetandet. Nu har den lefvande tron sitt organ i hjertat. Det som menniskan fattar med tron det är verkligt, emedan det förverkligas (realiseras) genom tron. När alltså idén om Christi lekamen och blod realiseras i hjertat, så är idén realiserad, d. v. s. föremålet är icke blott en idé, en föreställning eller ett tomt begrepp, utan en verklighet i ihjertat. Här kan då icke blifva fråga om substans eller väsende, hvilket kan blifva föremål för det objectiva medvetandet. Med förnuftet fatta vi Christi lekamen såsom vore den samma icke blott ett andeligt utan

äfven ett lekamligt materiellt väsende, som man kan känna med fingrarne. Visserligen sade han till lärjungarne: Anden hafver icke kött och ben, som I sen mig hafva: således hade han kött och ben äfven efter upståndelsen. Må göra. Skulle det alltså vara detta lekamliga kött och blod, som man undfår i nattvarden? Detta har ingen trott emedan det skulle blifva »manducatio capernaitica» en sinligt grof föreställning.

1583. Hvad skall man då tänka om Christi lekamen och blod? År det kött och ben? Eller är det en andelig lekamen, hvarom apostelen talar? Theologerna påstå, att då Christus först talade om sitt kötts ätande, detta icke hade afseende på nattvarden. Men huru kan det bevisas: Uti Joh. 6: 63 förklarar Christus sjelf »att köttet är intet nyttigt, Anden är den, som gör lifaktig». Skulle han vid nattvardens instiftelse hafva talat om sin lekamen i annan mening, än i Joh. 6, hvarest han sjelf har förklarat, huru dessa ord skola förstås. Hans lekamen, som utgifven varder, det är »försonings offret». Man behöfver icke säga, att brödet och vinet »betyder» försonings offret, eller att det förvandlas till ett försonings offer: Utan brödet och vinet är (för det lekamliga lifvet det samma som) Christi utgifna lekamen och utgjutna blod är för det andeliga lifvet. Eller brödet och vinet är (för det objectiva medvetandet, det samma som) Christi lekamen och blod för det subjectiva medvetandet.

1584. När man lägger härtill att idén om Christi lekamen och blod realiseras i hjertat hos den troende så behöfver man icke taga sin tillflyckt till bilder och liknelser: utan Christi lekamen och blod är verkeligen i hjertat närvarande. Hos den, som icke har den lefvande tron, är Christi lekamen och blod uti peruken: den är ett tomt begrepp utan motsvarande känsla. Hufvudsaken i nattvarden är således detta psychiska fenomen att Christi lekamen och blod är verkeligen närvarande, så snart idén derom är realiserad i hjertat genom tron. Ty om jag föreställer mig, att jag anammar Christi lekamen och blod och tror detta fullt och fast, men känner ingenting i mitt hjerta, så är det endast en död tro, hvar af intet evinnerligt lif kan följa. Men känner jag en försmak af det eviga lifvet, eller en andelig glädje under eller straxt efter nattvardens åtnjutande, så har försonings offret blifvit realiseradt, förverkligadt i mitt hjerta. Här behöfs då ingen onthologi eller metafysik som gör läran om nattvarden alldeles obegriplig. Beza hade metafysiken i peruken, när han påstod, att Christi lekamen var lika långt skild från brödet,

som himmelen var skild från jorden. Det var onthologin som aflägsnade dessa elementer från hvarandra.

1586. [§ nr 1585 finns inte] Brödet var ett väsende, Christi lekamen var det andra väsendet. Och båda materiela väsenden. Huru kunde tvenne i förnuftet väl skilda väsenden vara blott ett väsende? Om man också kunde föreställa sig, att Christi lekamen är ett andeligt väsende, hvilket enligt de gifna premisserna icke låter tänka sig: så blefve det ändå omöjligt att lägga ihop dessa tvänne substanser och betrakta dem som ett enda väsende och säga: brödet och Christi lekamen äro ett enda väsende. Lika omöjligt är det att ställa det ena i det andras ställe: och säga: brödet är Christi lekamen, vinet är Christi blod. Antager man både materiens och andens substantialitet så blifver saken lika obegriplig. Christi lekamen är då en materiel substans: Christi mennisko själ är en andelig substans: hans gudom är en gudomlig substans. Alltså äro tre särskilta väsenden förenade uti Christi person. Är det nu alla dessa väsenden, af hvilka man blir delaktig i nattvarden? Eller är det endast Christi lekamliga väsende, som anammas i nattvarden? Alla dessa frågor kunna framställas med tillhjelp af onthologin eller så länge som man fasthåller de gamla metafysiska begreppen väsende, substans. Man kan se endast af Petrellis psychologi huruledes förnuftet invecklar sig i motsägelser och blifver till slut alldeles redlöst i frågan om de trenne lifven, som man trott sig finna i menniskan. Petrelli kan icke afgöra den frågan om de trenne lifven, organiskt lif, nervlif och förnufts själen, äro tre särskilta väsenden, eller om de utgöra ett väsende. Sådana omöjligheter äro en följd af metafysiken.

1586 [samma §-nummer som ovan] Helt annat blifver förhållandet, om man med förbigående af onthologin och metafysiken betraktar saken ifrån den psychologiska synpunkten. Christus blifver då en enda personlighet, som utgifvit sig sjelf till ett försoningsoffer för våra synder. Detta försoningsoffer måste menniskan förtära d. v. s. införlifva med sig, tillegna sig, blifva delaktig deraf, likasom påskalammet förtärdes, och införlifvades med dem, som förtärde detsamma. Och likasom det lekamliga påskalammet var en näring för det lekamliga lifvet, så var också det andeliga påskalammet Christus offrad för oss, eller det rätta försoningsoffret, en näring för det andeliga lifvet. På samma sätt är brödet och vinet en näring för det lekamliga lifvet, men lifsens bröd (Joh. 6) och det sanna

vinträdets frukt äro en näring för det andeliga lifvet. Hela uppenbarelsen visar, att det lekamliga har någonting motsvarande i andeverlden. Paulus talar om den invärtes menniskan, om en andelig lekamen. Och Johannes talar om det nya Jerusalem. Här kan man icke säga, att det lekamliga är endast en bild af det andliga. Man skulle då snart råka in i doketismen, som antager att den synliga Christus var endast en bild af den osynliga Gudomen, och den synliga Christus var ingen verklighet. Vi måste dock antaga, att de materiela tingen äro realiserade idéer: de lekamliga tingen äro verkliga, icke blott en bild af det andeliga. Man kan således icke säga, att kroppen är blott en bild af själen eller att Christi menskliga natur är blott en bild af hans gudomliga natur. Man kan icke heller säga att själen är blott en bild af kroppen, emedan både kropp och själ äro verkliga. Enligt denna allmänna lag måste doketismen försvinna både i nattvarden och i Christi person. Den lekamliga Christus är icke blott en bild af den andliga: menniskans lekamen är icke blott en bild af anden: så är också det lekamliga brödet icke blott en bild af det himmelska brödet.

1587. Lika litet kan transsubstantiationen vara den rätta läran i nattvarden. Det lekamliga brödet och vinet förvandlas till näring för det lekamliga lifvet och när det blifvit förvandlat till kött och blod i menniskokroppen, så är det icke bröd och vin, utan kött och blod. Detta är den enda transsubstantiation, som eger rum. Men till Christi lekamen och blod förvandlas det icke. Man kan icke med förnuftet begripa huru brödet och vinet förvandlas till kött och blod i menniskans kropp. Men emedan det förvandlas till kött och blod i menniskans kropp, så kan det icke förvandlas till Christi lekamen och blod. Vi måste således hålla oss fast vid den lutherska åsikten, att det välsignade brödet är (för det lekamliga lifvet det samma som) Christi lekamen för det andeliga lifvet; samt att det välsignade vinet är (för det lekamliga lifvet det samma som) Christi blod för det andeliga lifvet. Och denna, åsikt har sin grund deruti att både det lekamliga och det andeliga äro verkliga; de äro som visadt är realiserade idéer, och existera jämte hvarandra. Brödet och vinet äro icke i onthologiskt eller metafysiskt hänseende Christi lekamen och blod, utan i psychiskt hänseende äro de identiska, d. v. s. brödet och vinet äro en näring för det lekamliga lifvet, Christi lekamen och blod äro en näring för det andeliga lifvet. Om man vill gå längre in i metafysiken, för att bestämma om Christi lekamen

och blod äro materiela eller andeliga substanser, så måste man krypa in i metafysikens djupaste hålor, hvarifrån ingen kommit ut helskinnad; så snart det blir fråga om sådana saker som förnuftet icke kan gripa med sina klor: så tappar förnuftet concepterna och blir rådlöst, till och med i de naturliga tingens utredning. Förnuftet har ännu icke kunnat förklara aflelsen, lifskraften, tyngdkraften, electriciteten och när det blir frågan om skilnaden emellan esse och non esse t. ex. frågan om lifvet är ett väsende eller icke väsende, så kan icke förnuftet säga ja eller nej.

1588. Vi hafva uti föregående afdelningar antagit, att lifvet icke är substans, och detta på den grund, att begreppet substans och väsende äro abstraherade af materien, hvaremot ingen fysiolog, ingen filosof kunnat begripa och fatta med förståndet, att lifvet är ett substantielt väsende. Skulle nu i nattvarden vara fråga om substans och väsende så skulle läran om nattvarden blifva ännu mera mystiskt, än den i sig sjelf är. Men föreställa vi oss, att Luther icke under benämningen lekamen och blod mente naturligt kött och blod, som tillhöra materien och äro underkastade naturlagarne åtminstone före Christi död. Nu är det enligt ordalydelsen icke Christi förklarade lekamen, som varder meddelad i nattvarden, utan den lekamen, som för eder utgifven varder, d. v. s. hans dödliga lekamen, som var ett försonings offer för verldens synder. Detta försonings offer är det egentliga elementet i nattvarden. Det blod, som utgjutet varder till syndernas förlåtelse, innehåller sjelfva lifvet. Herren upoffrade sitt lif för den syndiga verlden. Det var det största offer, som han kunde frambära för verldens synder. När man nu härmed jämför hans förklaring i Johannis 6: 63, så kan man väl begripa att med det utgjutna blodet menas det lif, som han upoffrade, och detta lif är ingen materiel substans, men det är icke desto mindre verkligt, ett verkligt försonings offer för verldens synder. Och idén om detta upoffrade lif realiseras verkeligen i de troendes hjertan; så att det kännes såsom någonting verkligt i hjertat. Det är icke blott en inbillning, som sitter i peruken hos egenrättfärdighetens tjenare och nådatjufvarne.

1589. Men just detta försonings offer nekas af alla fritänkare. Hvar till skulle det tjena, att menniskan tillegnar sig en främmande förtjenst, kan hon icke sjelf upfylla sin bestämmelse, såsom förnuftig och fri varelse, huru kan hon då berömma sig af en främmande förtjenst som icke hör henne till. Gud är icke någon tyrann, som

fordrar blodiga offer. Har Christus med sin död förtjent något åt menskligheten, så har det skett för att bekräfta sin lära för att derigenom verka på menniskans öfvertygelse; Christi död är icke något försonings offer; utan den är ett exempel, som förtjenar efterföljd. Historien talar om många hedningar, som upoffrat sitt lif för sin öfvertygelse, eller för allmänt väl. Så talar rationalisten, som har egenrättfärdigheten till salighets grund. Men dessa egenrättfärdighetens inkast emot försonings läran äro redan förut vederlagda.

O.O.O. Om skapelsen och försynen.

1590. Om man föreställer sig skapelsen som en utvärtes handling, så får man underliga begrepp om Skaparen. Man inbillar sig då att Skaparen liknar en pottomakare, som gör åtskilliga former af ler. Men det har vis[s]t icke gått till på det viset. All skapelse, som vi nu förnimma i naturen sker inifrån, och» har en ganska omärklig början. All skapelse som sker nu för tiden har en lifsprincip, hvilken nu är en för oss obegriplig metafysisk kraft, ursprungligen inplantad i de första individerna, som utgingo från Skaparens hand. Första frågan blir då denna: på hvad sätt upkommo de första individerna? Eller på hvad sätt upkommo de första monaderna? De filosofer, som neka materiens substantialitet, påstå, att den inneboende kraften är substansen; att materien är endast kraftens omhylle och ledare. Denna åsikt öfverensstämmer bättre med uppenbarelsen, än den materialistiska åsikten, som gör materien till substans, och den i materien inneboende kraften till accidens. De som hafva sådana begrepp om skapelsen neka själens odödlighet och antaga i det stället materiens evighet; skapelsen har enligt denna åsikt tillkommit genom naturkrafternas tillfälliga sammanstötning. Skaparen var en blind naturkraft som slutligen genom menniskan fick medvetande. Men denna åsikt af Skapelsen är utan tillräcklig grund. Den saknar alldeles principium rationis sufficientis.

1591. Den andra åsikten antager att den i materien inneboende kraften utgör substansen. Endast det måste anmärkas deremot, att lifvet icke har substantialitet i den mening, som materien. Om man derföre tillerkänner materien substantialitet, så kan icke lifvet

hafva substantialitet. Om materien är substans så kan icke lifvet vara substans. Men om materien icke är substans utan accidens, så måste lifvet eller den inneboende kraften vara den sanna substansen. Denna kraft finnes äfven i den såkallade liflösa materien ehuru naturens allmänna krafter icke kunna kallas för lif i egentelig mening. Tyngds kraften är ingen skapande kraft. Men man kan sätta i fråga huru vida någon tyngdskraft skulle finnas till, om hela den materiella verlden skulle tillintet göras? Uppå denna frågas lösning skulle det bero, huruvida materien är substans, eller den inneboende kraften.

1592. Endast det veta vi, att lifskraften uphäfver en del af tyngdskraften. En lefvande kropp är alltid lättare än en död kropp. Att lifskraften är gifven af Skaparen och att den materiela delen af människan är tagen af jorden, det vete vi af skapelsehistorien. Men naturfilosoferna antaga icke hvad Moses berättar om skapelsen, de vilja göra Moses till en lögnare. Först och främst antaga de, att verlden är mycket äldre än Moses upgifver. Men med antagande af Guds allmagt kunna de icke bevisa, att Gud behöft en så lång arbetstid, för att skapa verlden. Ty af Guds allmagt följer att Han kunnat frambringa verlden i ett ögnablick, likaväl som Han i sin vishet användt dertill 6 dagar, hvilka af naturfilosoferna antagas betyda årtusenden. Naturfilosoferna göra allt för djerfva slutsattser af sina formationer, hvilka de funnit i jorden. Om en anatom icke kände förut, huru lång tid en menniska behöfver för sin fullbildning, skulle han väl kunna bestämma på huru lång tid en sådan organism blifvit fullbildad? Jag menar att anatomen skulle misstaga sig på tiden. Alldeles på samma sätt göra naturforskarena allt för djerfva slutsattser i af seende på tiden för skapelsens utveckling. Hvad Moses angår: så hafva en del af de lärda fritänkarena undrat hvarifrån Moses har fått sina berättelser om skapelsen.

1593. De som icke tro på en gudomlig uppenbarelse hade åtminstone bordt underrätta sig om de äldsta tidernas traditioner. Det är icke bekant, att skrifkonsten fanns ibland Israels barn. Det är således icke troligt, att Moses haft något gammalt manuskript. Men de äldstas berättelser eller gamla traditioner hafva legat till grund för Moses äldsta historia. Abraham var i 8:de led ifrån Noach. Men den höga ålder, som menniskorna ännu den tiden hade kunde traditionen komma någorlunda oförfalskad ifrån Noach till Abraham. Genom Abraham kunde traditionen fortplantas till Israels barn,

i synnerhet, som desse voro ett nomadiskt folk, hvars historia ännu i denna dag består uti traditioner. Den korta berättelsen om tiden före syndafloden bär så tydliga märken af en tradition, att man icke kan tvifla derpå. Men vi behöfva icke lita endast på traditionen, då vi hafva en gudomlig uppenbarelse. Historien om sjelfva skapelsen kan icke kallas för tradition, emedan det första menniskoparet icke kunde veta, hvad som händt före deras skapelse. Alla folkslag, ja till och med lapparne hafva quar traditionen om en stor flod som skall hafva övergått jorden. Men om skapelsen finnas inga berättelser, som bära stämpeln af en tradition. Hvad andra nationer hafva haft att berätta om skapelsen, är ett foster af inbillnings kraften, eller spekulation. Man föreställer sig, huru det skall hafva gått till med skapelsen, men ingenting af allt detta kan bevisas.

1594. Allt hvad naturforskare och andra fritänkare framhafva emot Moses är mest bara puder och snömos. Hvad bevisar det, att man nu finner i jorden olika formationer, hvilka man inbillar sig hafva fordrat flere tusende år för sin bildning. Om ock planeterna i sin början bestått af gas; om ock jordens massa varit ett eldklot, likasom dess innanmäte ännu anses vara en stor vulkan; hvad bevisar det, då sjelfva skapelsen är ett stort under, som alldeles vrider nacken af förnuftet. Det finns ingen kemist, som har kunnat härma efter detta under i smått. De egyptiska trollkarlarne kunna icke skapa en lus, mycket mindre kunna de frambringa en monad eller en atom af intet. Om verlden tillkommit på en minut, eller på 100,000 år gör väl i det hela intet till saken. Sjelfva undret står dock alltid quar; och är på menniskans nu varande låga ståndpunkt alldeles obegripligt. Vi måste tro, att verlden är frambragt af 0. 0. 0. Men huru? Se det förblifver en hemlighet. De djupsinnigaste tänkare kunna icke begripa det minsta af detta under.

1595. De fritänkare, som påstå, att verlden har kommit till genom en blind naturkraft, hafva icke alls någon förnuftig grund för sina påståenden. Det är nemligen ett axiom, att af »intet står intet igen». Men å andra sidan är det äfven en allmän tankelag, ett axiom, att »all ting måste hafva sin orsak». Hvarifrån har då den blinda naturkraften kommit? Har den tillkommit af sig sjelf? Är naturkraften något, så måste den hafva sin orsak. Men är naturkraften intet, så kan det icke frambringa något, ty af intet står intet igen. Men är naturkraften något, så måste den hafva sin

orsak. Detta är på den ståndpunkt menniskan nu står nemligen på erfarenheternas ståndpunkt en nödvändig tankelag; af intet kommer intet och likväl innebär skapelsen, att något blifvit af intet, och just deruti består undret, att af intet blifvit något. Förnuftet har alldrig kunnat komma högre än till »intet» väl kan den som vill bruka sofismer, påstå att intet är dock något, emedan intet kan tänkas. Men en sådan sofism leder till materiens evighet, ty om intet är något, så måste något hafva varit af evighet, utan begynnelse och ända. Och detta något var just motsattsen till intet; det var uphofvet till allt. I logiskt hänseende äro något och intet, conträra begrepp, af hvilka det ena uphäfver det andra. I metafysiken äro esse och non esse conträra, det ena uphäfver det andra. Likaså i fysiken väsende och icke väsende äro conträra begrepp, af hvilka det ena uphäfver det andra. Den sattsen, att af intet blir intet, är ett axiom, som grundar sig på alla menniskors erfarenhet.

1596. Och likväl hörer det till skapelse begreppet att »af intet skapade Gud himmel och jord». Just detta stora under som förnuftet icke kan anse för möjligt, det har händt. Och detta är det största under, som någonsin har skett. Gå nu och gör det efter om du kan. Kan du frambringa en enda atom af intet, så är du närmast Gud i vishet och magt. Men se du kan icke, och derföre är du en stor stackare, en usling; du borde lära dig, att taga af dig mössan för Skaparen och erkänna, att du ingenting kan och ingenting vet. Hvad hjelper det att grubbla och spekulera öfver skapelsen: att skilja atomer, monader, moleculer, entelechier m. m., att sedan kunna visa för verlden ditt makalösa snille. Du måste innom kort tid resa till evigheten, och dit far du som en blindbock, om du icke i tid skaffar dig ögnasalvo. Djefvulen är begåfvad med mycket större förstånd än du, men han kan icke skapa en lus, mycket mindre en menniska. Det är visserligen sannt, att den blinda naturkraften skapar formerna och får till slut medvetande men icke kan naturkraften skapa någonting af intet. Men naturkraften har icke gjort sig sjelf. Och dessutom är den blinda naturkraften sjelf en stor hemlighet, ett under i naturen, som vi se dagligen för ögonen utan att kunna säga hvad det är för något.

1597. Ändamålet med skapelsen är för oss lika dunkelt, som skapelsen sjelf. Väl inse vi att jorden är skapad för att bebos: växter och djur samt metaller äro skapade för menniskan. Dessa upfylla också sitt ändamål bättre än menniskan. Men hvartill skapades

menniskan? Hvad nytta kan Skaparen hafva af menniskan? Menniskan har icke kunnat upfylla ändamålet med sin tillvaro: hon har förorsakat Skaparen sorg och vanära. Tror man, att Skaparen icke kan vara utan sällskap, eller han behöfver menniskornas pris?Mången påstår att Skaparen är så uphöjd öfver all smädelse och allt beröm att han icke lider någon minskning i sin ära, magt och herrlighet och salighet, om också hela verlden smädade honom. Andra påstå, att Skaparen icke kan få någon sorg öfver sina barns förnedring; samt att hans ära icke blir kränkt genom barnens förnedring i den allmänna opinionen. Är detta sannt, så blifver ändamålet med menniskans skapelse ännu dunklare, ty hvartill skulle det tjena, att skapa en varelse, som är för honom främmande, icke på minsta vis intresserar honom. Och då han är uphöjd öfver all smädelse och allt beröm, så kan han icke hafva skapat henne för sin ära. Den stolta filosofen bryr sig icke om, att gatpojkarne kasta smuts på honom. Menniskan bryr sig icke om att fjellemlarne skälla på henne. Lika så menar filosofen sätter Skaparen sig öfver de tvåbenta fjell lemlarnes skällande. Monne icke här under ligga en stor hund begrafven? Likaså det påståendet, att Skaparens ära icke varder kränkt genom barnens förnedring. Monne icke allt sådant komma af en falsk kunskap om Guds personlighet? Luther hade den fixa idéen, att Guds vrede var öfver honom, samt att Frälsaren var kommen för att blidka honom eller för att stilla Fadrens vrede. Var detta en falsk känsla hos Lut-her. Vi tro snarare, att filosofernas begrepp om Gud är fallskt. Och theologerna följa dem efter.

1598. Vi veta icke, om andra planeters invånare kunna bättre upfylla ändamålet med sin tillvarelse; men det veta vi med säkerhet, att menniskan icke kan upfylla sitt ändamål. Vi kunna föreställa oss, att Skaparen ville göra menniskan delaktig af sin lycksalighet, och detta var ett ändamål med hennes skapelse. Vi kunna äfven föreställa oss att Skaparen vill blifva älskad af sina barn, om vi få göra en slutsatts ifrån det menskliga föräldra hjertats kraf till gudahjertat, så vete vi, att de små barnens oskyldiga kärlek upväcker en ljuf känsla i föräldrahjertat. Men theologerna påstå allmänt, att man icke får tillegna Gud anthropopathiska lidelser. Och likväl äro de egenskaper, som vi tillegna Gudomen, ingenting annat än anthropopatiska lidelser, det vill säga menskliga egenskaper, till ex. kärlek, barmhärtighet; vilja, förstånd : hvad är vilja och förstånd annat än anthropatiskt, d. v. s. sådana egenskaper,

som finnas hos menniskan? Guds vrede omtalas allmänt i Gamla Testamentet. Och Guds bedröfvelse omtalas i 1 Mos. 6: 6. Men nu vilja theologerna beröfva honom dessa anthropopatiska lidelser? Hvarav vet man då, att Gud icke kan vara vred? Och hvaraf vet man att Gud icke kan vara bedröfvad?

1599. Och hvaraf vet man, att Gud är mon om sin ära? Detta är ock en mensklig egenskap, hvilken fritänkare icke kunna tillegna Gudomen. Det är visserligen bedröfligt, att vår kunskap om Guds moraliska karaktär är så skral, att vi icke ännu kunna känna honom rätt. Och derpå beror likväl vårt förhållande till honom. Ty »detta är evinnerligt lif, att känna dig allena sannan Gud, och den du sändt hafver Jesum Christum».

Men vilja vi begripa ändamålet med menniskans skapelse, visst måste vi lära oss att känna Guds höga egenskaper, hans moraliska karaktär. Ty det, att Gud är evig, allsmäktig, allvis, allvetande, allestädes närvarande, äro sådana egenskaper, som icke bestämma hans moraliska karaktär. Men Guds kärlek, barmhärtighet, rättfärdighet (vrede), bedröfvelse, helighet, hans af sky för det onda, äro allt sådane egenskaper, som höra till den moraliska karaktären.

1600. Den läran att naturen tillkommit genom en »blind naturkraft» hvilken genom menniskan fått medvetande, saknar alldeles »principium rationis sufficientis», ty naturkraften är icke absolut förutsättnings lös. Man kan nemligen med skäl fråga: hvarifrån har naturkraften kommit? Har den kommit till af sig sjelf? Förnuftet fordrar, att man under deductionen måste komma till en prima causa, till ett något som är absolut förutsättningslöst. Naturfilosoferna hafva icke kunnat bevisa, att den blinda naturkraften är förutsättningslös. De skarpaste tänkare hafva måst inse och erkänna, att naturens inrättning förutsätter både vilja och förstånd, den förutsätter en idé, som blifvit realiserad. Platos anima mundi, var icke en medvetslös naturkraft.

1601. Föröfrigt leder läran om naturkrafterna i sina consequenser till pantheism, naturalism, dualism och fatalism. Vi hafva visserligen i föregående afhandling antagit »panpsychismen» i menniskans materiel[l]a del, men hafva icke antagit »panpneumatismen», som skulle leda till pantheism i naturen. Vi hafva tillika antagit materiens

substantialitet. Men lifvets substantialitet har ingen kunnat antaga; emedan sjelfva begreppen substans och väsende äro materialistiska begrepp. Men då många skarpsinniga tänkare antagit, att materien är ett »ens contingens» eller någonting, som kan vara och icke vara, hvaraf naturligtvis måste följa, att materien icke har substantialitet, utan måste betraktas som »accidens» hvilket visserligen tillintetgör materialismen i sina mörkaste hålor; hvaremot många stora tänkare äfven antaga både kroppens och själens, d. v. s. materiens och lifvets eller kraftens substantialitet; äfvensom idealismen antager att idén är den rätta substansen: så kunna vi icke ibland dessa många obevista hypotheser antaga någon såsom absolut sann. Utan måste i frågan om substans och icke substans följa uppenbarelsens ledning, som lärer oss, att verlden skall tillintetgöras och försvinna, samt att menniskans kropp skall blifva odödlig genom upståndelsen, lifskraften skall stegras till den grad, att den skall uphäfva tyngds kraften, och andra materiens egenskaper, såsom man kan sluta af Christi förklarade lekamen. Häraf kan man också draga den slutsatts att materiens krafter (egenskaper) kunna förändras.

1602. I afseende på försynen, erkänna vi att Gud drager försorg om alla sina skapade verk i naturens rike derigenom, att Han i materien nedlaggt sådana krafter som verka efter bestämda lagar. Lifskraften i menniskan visar sig vara en skapande kraft, som efter fulländad skapelse är en uppehållande kraft; så att menniskan i mon af den henne i skapelsen meddelade lifskraften, skulle kunna lefva en bestämd tid, om icke menniskan sjelf förkortade sitt lif genom en mot naturens ordning stridande lefnad, så att knapt en ibland tusende kan sägas hafva uppnått sin ålders mått. Sjukdomar i spädaste åldern äro antingen grundlaggda i moderlifvet, (arflyten), eller också äro de en följd af oförståndig barnavård, undantagande smittosamma sjukdomar som icke kunna undvikas. De flesta menniskor dö mellan ett och fem års ålder. Mellan 10 och 20 års ålder grundläggas de flesta sjukdomar genom otjenlig klädsel, genom förkylningar, genom öfveransträngning, quinnan vill kläda sig efter modet; ynglingen drifves af en falsk ambition att visa sin styrka, och sin vighet. Han blir uphettad och derpå förkyld. Mången blir en krympling, just derföre, att han förarbetat sig i yngre åren. Mången quinna blir förkyld på dans; genom menniskans eget oförstånd ådrar hon sig döden i förtid.

1603. Men Guds försyn kan icke rå för sådant ehuru mången inbillar sig, att Gud rår för alltsammans. När menniskan sjelf genom sitt oförstånd eller för att tillfridsställa sina lustar och begärelser öfverlemnar sina lemmar i Satans tjenst; då säger man: det var Guds försyn, det var mitt öde. Men sådant hade du kunnat undvika, om du låtit dig ledas af Guds anda ifrån ungdomen. Om du icke hade förstört din hälsa genom ett onaturligt och öfverdådigt lefverne, så hade du kunnat vara frisk och sund. Man kan säga, att det är ganska få menniskor, som låta leda sig af Guds anda; och derföre är det äfven ganska få menniskor, som kunna trösta sig af Guds försyn.

1604. Och hvilken är det, som styr och regerar verlden? Alla fattiga säga: »Gud har icke gjort alla menniskor rika». Hvar af vet du det?När Gud har förlänat dig sundt förnuft och sund kropp, så har du rikedom nog. Om du rätt använder dina kropps och själs krafter ifrån ungdomen, så skall du icke blifva fattig. Gud har icke gjort somliga menniskor fattiga och somliga rika; utan man kan snarare säga, att det är djefvulen som gjort somliga fattiga, genom fylleri, dryckenskap, otuckt; för att tillfridsställa hordoms lustan, gifta sig de flesta bland allmogen på ingenting, och derifrån kommer fattigdomen. Andra mammons trälar har djefvulen gjort rika genom krögeri, ocker, slem vinning. Detta är någonting som livar och en kan begripa med sitt blotta förnuft.

1605. Och hvilken är det, som styr verlden genom kejsare, konungar, furstar, och denna verldenes jordiska magter? Är det Guds anda, som regerar deras hjertan? Nej det är magtbegär, äregerighet och egennytta, det är denna verldenes furstar som magt hafver i vädrena, som styr och regerar verlden. Dessa politiska magter visa sig för siarens blick såsom bockar, vädurar, kopparbeläten, ohyggliga djur, som stiga ur hafvet och afgrunden. Historien visar att ganska få af de magtegande varit styrda af Guds anda. Ja till och med det sunda förnuftet, eller Kantens »rena förnuft» har hos ingen regent varit gällande, utan passionerna d. v. s. egoism, ambition, egennytta, afvund, hat, lögnenes anda och hordoms djefvulen äro de 7 djeflar, som styra och regera verlden.

1606. Det är mången, som tror att Judas var af evighet bestämd till förrädare, samt att Pilatus var förutbestämd, att fälla en orättvis dom. Men detta strider alldeles emot vår föreställning om Guds

rättfärdighet. Om Pilalus endast var ett verktyg i Guds hand så kan han icke anklagas för orättvisa. Och om Judas endast var ett verktyg i Guds hand, så var hans egen vilja uphäfven, och Gud måste blifva ansvarig för hans själ. Martensen påstår, att ett absolut förutseende uphäfver den menskliga friheten. Men då vi ännu icke veta i hvilket förhållande viljan står till förståndet hos menniskan: huru kunna vi då veta i hvilket förhållande Guds vilja står till hans förstånd; huru kunna vi veta om förutvetandet beror af hans vilja. Hos menniskan är förhållandet sådant, att hennes förutvetande icke beror af hennes vilja: Hon kan veta mycket förut, som hon med sin viljas magt icke kan förekomma. Judas förräderi var visserligen förutsagt 1000 år förut, men kan man af detta förutseende göra en sådan slutsatts, att det var Guds alfvarliga vilja, att Judas skulle förråda Christum. I sådant fall kan äfven djefvulen stå under Guds försyn och blifva urskuldad, såsom varande ett blindt verktyg i Guds hand.

1607. Men under ett sådant förnufts slut måste visserligen en stor hund ligga begrafven. Vi måste tänka så, att Gud tillåter det onda ske för vinnande af ett godt ändamål, och dertill måste äfven djefvulen emot sin vilja vara honom behjelplig. Men derigenom urskuldas icke djefvulen, som handlar med fullt upsåt tvärt emot Guds verkliga vilja. Men Gud styrer händelsen så, att det länder djefvulen till evig pina: och dermed är icke djefvulens fria vilja tillintet gjord: tvärt om får han bruka sin fulla frihet, till det ondas utöfning, på det att hans pina må blifva så mycket odrägligare. Ty när Gud vill hämnas, så hämnas han grufveligen. Hvad som nu är sagt om djefvulen, det gäller också om hans kreatur. Gud gör intet intrång i deras fria vilja. Men om det sluteligen går tvärtemot deras uträkning, så blir deras plåga så mycket större. Så gick det med Judas, det gick tvärt emot hans uträkningar: så gick det med Architophel [Achitophel?]: så gick det med judarne. Han lät dem upfylla syndamåttet på det att »han skulle blifva rättfärdig, när han dömer».

1608. På samma sätt har Herren styrt de ogudaktiga staternas öden, som varit fiendtliga emot christendomen. Han har låtit dem utgjuta de christnas blod: har låtit dem upfylla syndamåttet, och sedan har Han låtit dem förstöras. Ja se! på det viset straffar Gud sina fiender. Förgäfves tröstar sig den ogudaktiga med Guds försyn. Förgäfves tror han, att Gud af evighet har bestämt hans öde. Judarne trodde ända till sista ögonblicket att Messias skulle komma och

frälsa dem ifrån romerska öfvermagten. Och hvarifrån hade judarne fått en sådan stark tro på Guds försyn?

1609. Det blir en annan fråga, huruledes Guds fiender kunna inbilla sig, att Gud skall bevara dem och frälsa dem ifrån all lekamlig nöd och fara, hvaruti de störtat sig genom sin egen dumhet. Om judarne hade antagit christendomen, skulle de vis[s]t icke hafva satt sig opp emot den romerska öfvermagten. Den judiska staten hade kunnat ega bestånd i flere hundrade år, under Roms öfverherreskap. Men det var utan tvifvel en Guds försyn, att detta folk skulle straffas för sitt öfverdåd, för sitt religions förakt, och för sin otro". Men denna Guds försyn kunna icke judarne räkna sig till godo; ty de framhärda ännu i sin otro, och hoppas på sin jordiska Messias.

1610. Apostelen Paulus kunde icke finna någon ursäkt för sin fiendskap till de christna uti sin dumhet. Alla som anställt religions förföljelser hafva haft den oförgripliga öfvertygelsen, att de gjort Gudi en tjenst dermed, att det varit för dem en helig pligt, att utrota kättare, svärmare och villoandar. Frågan blir allt så denna: kunna dessa blodsugare finna någon ursäkt uti sin dumhet? Kunna de trösta sig dermed, att de gjort det af oförstånd, i otro? Eller kan Gud straffa menniskan för hvad hon gör af dumhet och oförstånd? Visserligen söker egenrättfärdigheten en ursäkt uti sin egen dumhet. Och man kan tyda Pauli ord så, liksom skulle han hafva sökt någon ursäkt uti sin dumhet; men han fann ingen ursäkt deruti. Han måste nemligen tillstå, att han var icke värd, att kallas en Herrans apostel, emedan han förföljt Guds församling.

1611. Ja till och med hedningarne anser apostelen vara utan ursäkt, (Rom. 1: 20) emedan de kunnat genom betraktande af Guds verk, få en bättre kunskap om Gud. Det heter visserligen att det skall varda drägligare på domedag för Sodom och Gomorra, än för det slägte, som kunnat, men icke velat emottaga undervisning om Guds vilja. Det säges på sina ställen i bibeln, att Herren hafver slagit dem med blindhet. Men Salomo säger, att deras ondska hafver gjort dem blinda. Och Paulus säger i Rom. 1. att Gud hafver öfvergifvit dem i ett vrångt sinne. Således måste orden: Herren hafver slagit dem med blindhet, tydas så, att Herren hafver öfvergifvit dem i ett vrångt sinne. Om Gud har slagit dem med blindhet, så var det ett straff för deras olydnad. Och en sådan blindhet kan icke ända dem till ursäkt. Har deras ondska gjort

dem blinda så finna de ännu mindre deruti någon ursäkt.

1612. Uti frågan om Guds försyn är det af mycken vigt att veta, om det är Gud, som bestämmer menniskans öde, eller om det är djefvulen, som bestämmer både staternas och individernas öden. Vi kunna icke gifva något annat svar på denna fråga än: alla menniskor, som stå under den onda andans ledning, deras öde bestämmes af djefvulen: men de få menniskor, som stå under Guds andas ledning deras öde bestämmes af Gud. Gud låter djefvulen och hans kreatur hafva sin frihet: han låter dem upfylla syndamåttet (»upfyller ock I edra fäders mått») på det att Han skall vara rättfärdig när Han dömer: på det att den ogudaktige skall erkänna att han är rättvist dömd. Men en sådan Guds försyn, som låter verlden hemfalla under Guds vrede och hämd, vill verlden icke erkänna. Hvilket är då bättre att Gud bestämmer staternas öden så, att de skola blifva straffade för sin fiendskap till Gud; eller den tron, att Gud öfvergifvit dem i ett vrångt sinne så att de tjena denna verldenes Gud, d. v. s. Satan, som ithy fall bestämmer deras öde. Historiens gång visar, att de mägtigaste stater hafva blifvit straffade med undergång. Och de stater i synnerhet, som hafva visat sin fiendskap till Gud genom religions förföljelser. Och till utförande af sina straffdomar, har Han begagnat sig af hedningar, som varit utan kunskap om Guds vilja; de hafva varit på sätt och vis blinda verktyg i Försynens hand.

1613. Han kallar dem för sina härar som skola förgöra de mördares stad. Han begagnar sig af hedningar till att straffa ett ohörsamt folk, och äro dessa hedningar, enligt de christnes föreställning icke Gudsfolk utan Satans hop. Och dessa härar skola åter i sin ordning straffas af andra hedningar. Sådant är historiens kretslopp. Men nu kunna hvarken egenrättfärdighetens tjenare ej heller den döda trons predikanter känna eller erkänna, att de tjena denna verldenes gud, huru kunna de då tro, att det är djefvulen, som regerar verlden: att det är han, som bestämmer både staternas och individernas öden? Men de kunna icke heller tro, att det är Gud, som bestämmer deras öden till straff, till undergång, till evig förtappelse. Gud låter djefvulen och hans kreatur hafva sin fria vilja, till dess syndamåttet varder fullt, och, på det att Gud skall varda rättfärdig när Han dömer, ehuru djefvulen sjelf alldrig skall kunna erkänna, att han blifvit rättvist dömd. Och om hans kreatur är det skrifvet, att de skola förbanna sin Skapare, men bättring göra de icke.

1614. När det på ena stället heter, att Herren skall förhärda Faraos hjerta; att Herren hafver slagit dem med blindhet, hvaremot på ett annat ställe förekommer talesättet: deras ondska gör dem blinda; och åter på andra stället säger, att menniskan har det fria valet, så måste man komma i någon villrådighet, om det är Gud eller djefvulen, eller menniskan sjelf, som bestämmer sitt öde. Det hårda talet, att Gud förhärdar vissa menniskors hjertan, måste förstås så, som Paulus skrifver: »Gud hafver öfvergivit dem i ett vrångt sinne». Emot talesättet Herren hafver slagit dem med blindhet, måste man ställa ett annat: deras ondska har gjort dem blinda. Man finner derigenom en medelväg, som visar att de som ondskan har gjort blinda, icke kunna emottaga någon sann uplysning om Guds vilja. Om vi skulle taga det talesättet efter orden: »Herren hafver slagit dem med blindhet» så skulle vi åter komma in i samma villfarelse, som calvinisterna, hvilkas lära om nådevalet uphäfver alldeles det fria valet. Vi hafva nemligen förklarat, att Luthers lära om liberum arbitrium, icke kan uphäfva den positiva friheten i nervlifvets sver, d. v. s. att menniskan icke är tvungen att öfverlemna sina lemmar till Satans tjenst d. v. s. hon har ännu den positiva friheten quar i nervlifvets sver.

1615. Men den moraliska förblindelsen har sin grund i passionerna. Det är djefvulen, som gör fariséerna blinda, ehuru de anse sig vara seende. De tro sig hafva en sann kunskap om Gud och andeliga ting. De tro sig känna den sanna christendomen. Och derföre uppenbarar sig den sanna christendomen såsom kätteri, svärmeri och fanatism, hvilken är skadlig för kyrka och stat. »Låte vi honom så blifva, så tro alla på honom, och de romare komma och taga bort vårt land och folk», d. v. s. det christna svärmeriet är högst skadligt för kyrkan och staten, och derföre måste det utrotas med eld och svärd, med den verdsliga lagens magt. Denna andeliga blindhet är ännu i denna dag grunden, orsaken till alla religions förföljelser. Och hvilken är det som allramest hatar den lefvande christendomen? Kyrkohistorien visar oss, att de lärdaste män och i synnerhet presterna varit de, som tillställt religionsförföljelser. De som höra till de libertinernas synagoga, de alexandriners m.m. d.v.s. krögare, horor, fyllhundar, slagskämpar, svärjare, bedragare m. fl. hysa visserligen ett andeligt hat till Stefanus, men dessa kunna icke stena Stefanus, emedan de icke känna lagen. Det måste ske genom det stora kyrkorådet, som är lagens tolk. Förföljelsen får sken av rättvisa

då den sker genom de öfversta presterna, de skriftlärda och fariséer.

1616. Så har det gått till i alla tider. Och ännu i våra dagar måste förföljelsen ske genom biskopar, consistorier, prester; hvartill kronobetjeningen hörer såsom en förberedelse. Oftast är det presten, som angifver läsarena för kronobetjeningen, och kronobetjeningen måste upträda å tjenstens vägnar såsom sakförare. Och denna förföljelse drabbar icke dem som klifva öfver muren, eller komma in genom taket i fårahuset. Sådana christna, som hålla sina sammankomster och gudaktighets öfningar, utan att störa den falska samvetsfriden i statskyrkan sådana pietister få hvila i frid under stats kyrkans murar, ehuru äfven de betraktas med misstänksamma ögon, emedan äfven de hafva insett, att det icke står rätt till med statskyrkan, men de våga icke uttala sanningen af fruktan att blifva föremål för förföljelse.

1617. Och likväl hade Luther den öfvertygelsen, att Christus icke kan förlikas med Belial, när hans anhängare ville accordera med påfven, och gifva efter i vissa till utseendet likgiltiga ting. Men för en sann christen är ingen samvetssak likgiltig, allraminst den, att uttala sin öfvertygelse. Det är visserligen sannt, att apostlarne icke disputerade mycket med de öfversta presterna, emedan det icke lönade mödan att kasta krut på kråkor. Det var nog för dem att predika för folket, emedan de insågo, att all möda var förspild, om de skolat arbeta på presternas omvändelse. Frälsaren kunde icke göra annat, än hårdeligen bestraffa dem, och sålunda förkunna dem sanningen.

1618. Nu varande bibeltolkare påstå, att Zackar. 11: 4 »vakta slagtefåren», har afseende på Frälsaren, som »vaktade slagtefaren för de eländas skall» Zackr. 11:7 på det viset nemligen, att han vederlade deras falska lära, på det att de »elända» icke skulle deraf förförde varda. Men nu vet man af conventikel historien, att när en väckelse sker uti en församling hvarest inga christna finnes, så hafva de nyväckta ingen annan att vända sig till, än själasörjaren, hvilken de i sin rådlöshet kunna anse för »slagtefår», innan de blifva utkörda, och kallade för svärmare och villoandar af läraren. När de nu uti läraren lära sig känna en ulv i fårakläder, blifva de naturligtvis missbelåtna, och söka sin själaspis uti Luthers skrifter, eller vända de sig till någon läsarpredikant, vanligtvis den, som

först blifvit väckt, hvilken i början af sin väckelse höjt väckelse ropet, och varit på rätt väg. Möjligt är, att han med tiden utfar i bitterhet emot presterna som å sin sida hata och förfölja den förmenta uphofsmannen till svärmeriet allramest.

1619. Om presten å sin sida kunde taga förnuftet till fånga under trons lydno. Om han i väckelsens första början kunde ställa sig in med de väckta, eller taga dem i försvar emot den stora hopens anfall, så kunde han lätteligen bemägtiga sig den religiösa rörelsen och blifva dess ledare. Men den orthodoxa gallans intryck på hjernan, den infernaliska passionen, d. v. s. djefvulen lemnar ingen samvets frid. Han betraktar nu de väckta som »slagtefår». I stället för att predika lagen för krögare, fyllhundar, horkonor, bedragare, svärjare, slagskämpar och andra som lefva i upsåteliga synder och laster, utfar han nu i bitterhet emot läsarena, hvilka han betraktar som svärmare, kättare och villoandar. Och derigenom stärker han den ogudaktiga hopen i den tron, att läsarena äro ett Satans pack, som bör utrotas med eld och svärd. Just så har det gått till med läseriet; ända ifrån läseriets första början i Sverrige.

1620. Icke nog dermed, att presten under offentliga föredrag sprutar galla på läsarena och kör ut dem, om de komma till honom; utan han upeggar äfven länsman och fiskalen att stämma dem för brott emot conventikel plakatet, eller emot sakramental lagen: han klagar jämmerligen öfver läsarenas framfart och begär biskops visitation för att rena sig i drakeblodet. Det andeliga hatet, som är rätta motivet till dessa inquisitoriska åtgärder förvandlar sig i hans samvete till en helig pligt, att utrota kättare. Han tror sig göra Gudi en tjenst dermed. Och derigenom blir hans samvete renadt uti — drakeblodet.

1621. Och huru skola dessa inquisitoriska åtgärder slutligen bedömas af historien? Skall den opartiska historien kunna ursäkta religionsförföljelserna såsom varande en följd af 19 seklets barbari? Men inquisitorerna akta föga historiens dom som dock slutligen måste blifva deras egen samvets dom. Och hvarifrån hämtar man bevisen för den sattsen, att det är rätt, att genom yttre våld tvinga andras samveten att rätta sig efter statskyrkans samvete? I den Heliga Skrift finnes intet bevis för användande af våld emot olika tänkande. Luther har alldrig hvarken med ord eller gerning gifvit någon den minsta anledning dertill. Sjelfva förnuftet ogillar

handlingen. Kanske torde någon säga. Josua och Saul fingo befallning, att utrota hedningarne; och detta var ju en religions förföljelse. Svar: Man vet, att dessa utrotnings krig icke åsyftade någon omvändelse till judendomen, utan derföre, att judarne sjelfve voro benägne för hedendomen måste hedningarne i deras närhet utrotas på det att Israels barn icke skulle förledas af hedningarne till afgudadyrkan.

1622. Är det nu förföljarenas mening att läsarena förleda äkta lutheraner till affall från den rena evangeliska läran, och att de derföre böra utrotas? Visserligen hafva presterna under de heta striderna på riksdagen angående religionsfriheten föreburit såsom svepskäl, att äkta lutheraner skulle förledas till affall från den rena evangeliska läran af katholikerna om en allmän religions frihet skulle komma till stånd. Men detta är endast ett svepskäl, som bevisar, att statskyrkan är full med skrymteri. Ingen menniska tror nu för tiden att presterna nu för tiden fruktar för påfvedömet, utan det är någonting helt annat som de frukta för, nemligen läseriet. Och just för läseriet hata de religionsfriheten. Men om det skulle komma an på en bevisning, så torde det snarare kunna bevisas, att statskyrkan har i många stycken affallit ifrån den rena lutherska läran. Och derföre hata de läsarena, som hålla sig fäste vid den lutherska renlärigheten, emedan de hafva samma erfarenheter som Luther. I allt disputerande med presterna, stödja läsarena sina sattser på Luthers skrifter.

1623. Och huru står det till med sedligheten i vårt land? Kunna presterna bevisa med sina kyrkoböcker, att osedligheten ibland läsarena är störst? Det är visserligen sannt, att då en christen faller ifrån nådaståndet, så blir han 7 gånger värre än han förut var. Detta beklagliga förhållande är förklaradt i Luk. 11: 24 och följ: Och deraf händer, att en läsare kan blifva en krögare. Men huru stor är nu läsarenas osedlighet i jämförelse med icke läsares? Om presterna blefve ålagde, att anställa en jämförelse mellan läsare och icke läsare: så är jag fullt och fast öfvertygad derom, att jämförelsen skulle blifva till läsarenas fördel. Hvilken är det, som till verkar alla oäkta barn som oftast med deras mödrar falla fattigvården till last? Hvilken är det, som fyller fängelserna med brottslingar, som kosta staten millioner? Är det läsare eller icke läsare? Hvarest finner man de flesta fyllhundar och krögare, svärjare och slagskämpar? Är det ibland läsare eller icke läsare? Jag är

öfvertygad derom att ziffran här skulle bevisa mera än presternas snack om läsarenas osedlighet.

1624. Staten fordrar med rätta, att presterna, som äro satte till religionens och sedlighetens vårdare, skola verka för statens sanna väl. De skola vaka öfver massans sedlighet. Huru mycket upfylla nu presterna detta sitt åliggande? Jo! När någon tjuf eller hora dömes till uppenbar eller hemlig kyrkoplikt, så göra de ett märke i kyrkoboken och aftösa brottslingen efter föreskrifven ritual. Men annars fråga de icke efter om brottslingen ångrar sitt brott: ehuru det heter i kyrkolagen: »Om brottslingen visar ånger». Hvilken skall bedöma den saken? Vanligen har det gått så till att fjerdingskarlen ställt brottslingen på pliktepallen och presten förkunnar aflösningen om brottslingen bekänner sitt brott. Men om brottslingens själatillstånd vet presten ingenting.

1625. Jag försäkrar, att en censor i det hedniska Rom hade strängare upsikt öfver folkets seder än en sorglös prest i Sverrige. Har någon hört en enda prest i hufvudstaden bestraffa den allmänna lösaktigheten? Har man hört någon prest bestraffa fylleri lasten, som jämte lösaktigheten är källan till folkets elände och fattigdom? Har man hört någon prest i enskilta samtal med sina åhörare tala i andeliga ämnen, om bättringen, omvändelsen, pånyttfödelsen och helgelsen? Vanligen går det så till med den enskilta själavården, att när någon af de sorglösa åhörarena komma till presten så talar han i likgiltiga ämnen om väderleken, om åkerbruket, om fisket, om boskapen m. m. När nattvards gästerna låta antekna sig, så sker det genom klockaren, och presten är icke ens närvarande. Alla communion, förhör, ehuru förskrifne i kyrkolagen hafva blifvit urmodiga.

1626. Och hvartill tjena communion förhören, der de hållas, när presten fordrar endast utanläxa? En tjuf, en hora, kan ramla på och läsa så fort, att presten icke hinner följa med? Borde icke själasörjaren vid ett sådant tillfälle närmare undersöka hvars och ens själatillstånd? Fråga dem han personligen känner, och vet att de lefva i uppenbara synder och laster, i hvilken afsikt de gå till Herrans nattvard, om de hafva någon rätt ånger, om de hafva någon rätt tro? Om de ihafva försonat sig med sin nästa? o. s. v. Det kan vist hända, att egenrättfärdigheten hos mången hederlig verldsmedborgare stiger opp i peruken, och säger: »det angår icke

er, huru jag lefver, jag skall sjelf svara för mina gerningar». Jag går till skrift på eget ansvar. Jag behöfver icke bigta mig för någon.

1627. Också får presten akta sig för consistorii skrapor, om han använder den andeliga magt som kyrkolagen medgifver. Det har händt i ett stift, att presten uteslöt en fyllhund ifrån nattvarden, om hvilkens christendomskunskap presten icke kände någonting, emedan han alldrig bevistade husförhör. Mannen kommer om söndags morgonen och anmäler sig. Presten svarade, att han icke vis[s]te om mannen kunde läsa ett enda Guds ord, och, bad honom komma en annan gång, när presten hade tid att undersöka hans christendomskunskap. Men hvad hände? Mannen gick till en skrifvare, som hatade allt läseri, äfven det i kyrkolagen föreskrifna, och klagade i domcapitlet deröfver, att han blifvit utan skäl utesluten från nattvarden? Pastorn i församlingen fick då en skrapa af consistorium för det han till vällade sig förmågan att bedöma hvilken som vore värdig eller icke värdig. Och uti detta domcapitel är endast en ledamot utom biskopen, prestvigd.

1628. Denna skrapa bör således tjena alla prester till varnagel, att de icke må undersöka communicanternas christendoms kunskap, mycket mindre deras själa tillstånd. Och när så är förhållandet, så är det icke underligt, att äfven communions förhör kommit ur bruk. Och likväl vet man med säkerhet att konung Carl XI, som anses vara den ännu gällande kyrkolagens författare, mente alfvarligt med sina anordningar, och underkastade sig sjelf kyrkolagens strängaste efterlefnad, bevistade sjelf både katecismiförhör och communion förhör. Ja, han fordrade till och med att själasörjaren skulle undersöka hans själa tillstånd. Sabbathens helgd iag[t]tog han på det nogaste. Alldrig reste han förbi någon kyrka under påstående gudstjenst.

1629. Konung Carl XI hade en menniskokännedom, som borde finnas hos alla regenter. Han visste hvad exemplet verkade på massan. Han var en ordnings man i detta ords skönaste bemärkelse. Och likväl, märk läsare den motsägelse, som eger rum i Carl den XI:tes nitälskan för den christendom, hvilken han ansåg för den rätta, och hans vidt beryktade intolerans emot den äldre pietismen, hvilken historie skrifvaren Gejer prisar och kallar aktningsvärd, eller vördnadsvärd, ehuru samma historiska snille ogillar och fördömer den nyare pietismen. Monne icke härunder ligga en stor hund

begrafven? Carl XI, religiös och intolerant! Gejer prisar den äldre pietismen och fördömer den nyare! Den opartiske historien har nu uttalat sin dom öfver Carl XI :tes intolerans. (Se Litteratur bladet 1852, »om conventikels plakatets upkomst») Och 100 år härefter skall den opartiske historien bevisa, att den äldre och nyare pietismen eger samma grundkaraktär.

1630. Men det går underligt till här i verlden. Trajanus den bästa regent i verlden förföljer de christna! Carl XI, en förträfflig regent, förföljer pietismen! Om verldens regenter någonsin få öppnade ögon skola de sjelfva inse intoleransens dårskap. De skola då icke vara den blodtörstiga inquisitionens blinda redskap!!